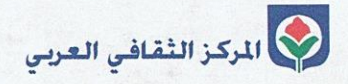
سياسة الفكر (I)

علي حرب

الأختام الأصولية والشعائر التقدمية

مصائر المشروع الثقافي العربي





الأختام الأصولية والشعائر التقدمية

الأختام الأصولية والشعائر التقدمية

مصائر المشروع الثقافي العربي

الكتاب
الأختام الأصولية والشعائر التقدمية
المؤلف
علي حــرب
الطبعة
الأولى، 2001
عدد الصفحات: 224
القياس: 17 × 24

الناشر
المركز الثقافي العربي
الدار البيضاء ـ المغرب
ص. ب: 4006 (سيدنا)
42 الشارع الملكي (الأحباس)
هاتف: 303339 ـ 307651
فاكس: 305726 ـ 2 212+
Email: markaz@inter.net.ma

بيروت ـ لبنان
ص. ب: 5158 ـ 113 الحمراء
شارع جاندارك ـ بناية المقدسي
هاتف: 750507 ـ 352826
فاكس: 343701 ـ 1 961+

سياسة الفكر (I)

علي حرب

الأختام الأصولية والشعائر التقدمية

مصائر المشروع الثقافي العربي

المركز الثقافي العربي

فهرس

تصدير
الخصوصي والعالمي

قد يبدو العنوان الفرعي لهذا الكتاب، «مصائر المشروع الثقافي العربي»، متعارضاً مع التوجّه الفكري الذي أنخرط فيه، والذي يعبّر عنه موقفي ضد محاولات تجنيس العلوم والعقول والمعارف، كما نجدها لدى أصحاب المشاريع الفكرية في العالم العربي، وأعني بهم بشكل خاص، الذين يفرّقون بين علوم الأنا وعلوم الغير، أو الذين يشتغلون بنقد العقل العربي أو الغربي، فضلاً عن الذين يحدثوننا عن استقلال فلسفي عربي أو عن مدرسة فلسفية عربية.

فالعامل في فروع المعرفة، التي هي الفلسفة وعلوم الإنسان، يهتم بتحويل علاقته بالمعطيات الخاصة التي يستخدمها أو يعمل عليها، إلى نتاج فكري، لا يخص هوية ثقافية دون أخرى، بل يعني جميع الناس بقدر يغني الرصيد المعرفي البشري. ولذا فهو لا يحصر نطاق عمله بدرس تراثه أو مجتمعه، بقدر ما ينشغل بتوسيع حقل معرفته أو بتطوير أدواته المفهومية ووسائله المنهجية. ولا يشتغل بنقد هذا العقل دون سواه، وإنما يمكن أن يشتغل على أي نتاج عقلي أو معطى ثقافي، لكي يجدد صيغ العقلانية باشتقاق إمكانات جديدة للفهم والتشخيص أو للعمل والتدبير.

كذلك ليست مهمة العامل في أحد فروع المعرفة، أن يشتغل كمنظّر قومي أو عقائدي، لتجديد الفكر العربي أو الإسلامي، وإنما هو يهتم بوقائع العصر بقدر ما ينخرط في صوغ مشكلاته، لكي يسهم في تجديد شبكات القراءة وخرائط الفهم للعالم والواقع أو للأقوال والخطابات أو للأفعال والممارسات، وبصرف النظر عن الهويات والانتماءات. وأخيراً، فهو لا يتعامل مع مهنته بوصفه داعية لنهوض أمته

أو تحرير مجتمعه، بقدر ما ينظر في أزمة المشاريع الثقافية وفي مآل القضايا التي راهن عليها الإنسان في أزمنته الحديثة، وذلك بتحويل العوائق والمآزق أو المخاوف والمخاطر، المحدقة بالمصائر، إلى مواضيع للنقاش العقلاني والدرس المعرفي.

وهذا شأن المشروع الثقافي العربي، إنه يعاني من مأزقه الذي هو جزء من مأزق الإنسانية الراهنة. ولا مراء أن محاولات تجنيس الأفكار والعلوم، هي من أبرز الموانع التي تَحُول دون التجديد والإبداع في هذا المشروع، من حيث جوانبه الفلسفية والمعرفية، تماماً كما أن عبادة الأصول والنماذج، القديمة والحديثة، هي من أخطر العوائق التي تعترضه، من حيث علاقته بعناوينه الكبرى، كالوحدة والمواطنة والديموقراطية، فضلاً عن التقدم والحداثة والتنمية، كما تشهد مصائر هذه الشعارات التي تتردّد بين بين التعثر والتراجع أو بين الفشل والإخفاق.

فمن باب أولى أن يكون هذا المشروع الثقافي موضوعاً للدرس والتحليل أو للتشريح والتفكيك، بحيث يتحول في ضوء النقد وحفرياته الكاشفة، وفي مختبر الفكر ومفاعيله الخلاّقة، إلى أعمال فكرية مثمرة وارهنة، تتيح لنا فهم مأزقنا، بقدر ما تشكّل وقائع معرفية تخلق مجالها التداولي على ساحات الفكر العالمي. بذلك يُغني المحلي الكوني كما يغتني به، وتمارس الهوية بصورة عالمية خارقة لحواجز اللغة والثقافة.

مقدمة
مأزق الأفكار

ما يشهده العالم من التحولات والصيرورات، مع الدخول في العصر الرقمي والمجتمع الإعلامي، ينال من مصداقية المشاريع الفكرية بقدر ما يطال الدور الذي يضطلع به المفكرون والفلاسفة في صنع الحياة ورسم المصائر.

فهل يستمر أصحاب الشأن الفكري في التفكير بعقلية الطوبى والاستلاب وإتقان لغة الشكوى والإدانة، لكي ينتجوا المآزق ويحصدوا الخيبة والإخفاق، أم ينخرطون في صنع إمكانات تسفر، بتوجهاتها الوجودية وسياساتها المعرفية، عن انبثاق شبكات جديدة للقراءة والتحويل أو صوغ قيم مغايرة للتعايش والتواصل أو افتتاح مجالات مثمرة للعمل والتداول؟

في أي حال ما نشهده من تغيرات في منظومات الاتصال وأنماط الإنتاج أو في أساليب الخلق ونماذج العيش، يضع موضع السؤال النماذج الحضارية والأنساق الثقافية أو الصيغ الوجودية والروايات العقلانية، بقدر ما يصدع شبكة العلاقات التي ينسجها الإنسان المعاصر مع مفردات وجوده: مع الذات والهوية، مع اللغة والمعرفة، مع السلطة والمؤسسة، مع العمل والقيمة، باختصار مع أنظمة المعنى وعلاقات القوة.

كل ذلك يولد وعياً حاداً بتفاقم المشكلة واستحكام الأزمة، كما تشهد على ذلك المفردات التي تحفل بها خطابات الذين يتصدرون واجهة السلطات الرمزية والمشروعيات الفكرية والخلقية من مفردات كالغزو والحصار، أو الإعاقة والتخلف، أو الهيمنة والعجز، أو الخيبة والصدمة، أو التصفية والكارثة، أو

الانهيار والخراب، سواء لدى المثقفين الذين يسهمون في تشكيل الرأي العام، أو لدى الدعاة الذين يمارسون الوصاية على قيم الحقيقة والحرية والعدالة، فضلاً عن أصحاب المشاريع الرامية إلى النهوض والإصلاح أو إلى التحديث والتنمية، أكانوا من أهل الثقافة أم من رجالات السياسة.

إنه مأزق وجودي تقودنا إليه مشاريعنا البشرية التي تُحِيل علاقتنا بهوياتنا وأفكارنا إلى سجون ومعسكرات، بقدر ما تحوّل علاقتنا بالأحداث والوقائع إلى أفخاخ ومطبات. هذا المأزق الوجودي يطال بالدرجة الأولى علاقة المرء بفكره، ما دامت علاقة الإنسان بوجوده هي في أساسها علاقة فكرية. ومعنى كونها كذلك أن مصدر الأزمة ليس في الواقع، بل في نظام العقول وشبكات الفهم، أو في سياسة الفكر واستراتيجيات المعرفة.

ولذا فالمدخل إلى فهم الأزمة ومعالجتها هو مدخل فكري، مبتداه سؤال الفكر لنفسه وارتداد المفكر على أفكاره: لماذا نفاجأ بما لا نفكر فيه ولا نعنيه أو بما لا نريده ولا نسعى إليه؟ كيف نفسر انهيار المعاني والقيم بعد طول المناضلة والمدافعة؟ كيف نفهم أن الشعار ينتهك على يد حامله والقضية تفشل على يد صاحبها؟ كيف نعقل أن العدالة تولّد كل هذا الفقر والتفاوت وأن الحرية تبدو في منتهى الهشاشة في مواجهة آليات التسلط؟ بل كيف نعقل أن السياسة تتحول من صنع القوة إلى توليد العجز وأن البربرية تفاجئنا من وراء الشعارات الإنسانيّة؟

هذه أسئلة تحمل المرء على تفكيك عوائق التفكير، ومآزق العقل، إذ هي الوجه الآخر لمآزق الصيغ الوجودية والمشاريع الحضارية أو لأزمات الهويات الثقافية والمجتمعية. هاهنا مكمن العلة لا في مكان آخر، أي في أختام الفكر وشعائره أو في أصنامه ومتحجراته أو في مقدساته ومصادراته. وتحليل العوائق الفكرية هو تعرية لآليات العجز، بقدر ما هو اجتراح للإمكان الذي يتيح التفكير بصورة مغايرة نعيد معها ترتيب العلاقات بين المعنى والقوة أو بين المعرفة والسلطة أو بين القيمة والثروة. وهذا ما أسميه سياسة الفكر، وهي مدار الكلام في النصوص المجموعة في هذا الكتاب.

I

سياسة الفكر

الحقيقة
بين
المعرفة والقوة

سياسة الفكر، بما هي إعادة ترتيب لعلاقات المرء بمفردات وجوده، إنما تطال بالنقد والمراجعة مختلف وجوه النشاط الفكري، سواء من حيث التوجه والقصد، أو المنهج والطريقة، أو الإدارة والمعاملة، أو المذهب والرؤية.

I ـ النقد والإمكان

الفكر هو فاعلية نقدية. والنقد يمارس بمعناه الحديث، بل الأحدث، من حيث تعلقه بالإمكان وكيفية سبره واشتقاقه، أو بطريقة صنعه وبنائه. ولذا ليس النقد مجرد فعل منطقي يقوم على كشف الخطأ أو نقض الحكم، وإنما هو فاعلية إيجابية منتجة وبناءة تسهم في خلق الشروط لتغيير المفاهيم وتجديد المعايير، أو في خرق الحدود لابتكار المعالجات والحلول.

II ـ الحداثة ليست خارج النقد

الفاعلية النقدية، كما نمارسها اليوم، هي نقد للنقد. ولذا فالنقد الفعال يطال الحداثة بمرجعياتها وعناوينها، كالعقلانية والاستنارة والحرية والنزعة الإنسانية، وسواها من المصطلحات التي تنخرها الأزمة بشكل أو بآخر. ولا حاجة إلى الرد هنا على من يعترض بالسؤال: كيف ننتقد الحداثة وهي مشروع لم يكتمل كما يقول بعض الغربيين؟ أو كيف ننتقد الاستنارة ونحن لم ننجز مشروعنا التنويري كما يقول بعض العرب؟ فنحن لن ننتظر اكتمال الحداثة أو بلوغ رشدنا العقلي، لكي نمارس نقد الاستنارة والحداثة. إذ بذلك نستقيل من مهمة التفكير، لأن

التنوير هو في أساسه فاعلية نقدية. ولذا فنحن نمارس علاقتنا بفكرنا، بصورة عقلانية وتنويرية، بقدر ما ننخرط في نقد مشاريع الحداثة وأنساق العقل وتجارب الاستنارة. أما دعوى تحرير العقل بتطهيره من شوائب اللامعقول أو بتقويم انحرافاته، كما يحسب بعض الحداثيين، إنما هي من أوهام الحداثة وأساطيرها العقلية، بقدر ما تتجاهل أن حياة العقل مبطّنة أو مطعمة دوماً باللامعقول.

بهذا المعنى فنحن، إذ نفكر بصورة عقلانية، لا نعمل على نفي أهوائنا ولا معقولاتنا، بل نقيم معها علاقات فهم وتدبر أو مساومة وتسوية. من هنا الحاجة الدائمة إلى نقد مزاعم العقل وادعاءاته المتعالية، فضلاً عن أنظمته وأدواته ومنتجاته، ليس فقط باقتحام المناطق المتسبعدة من نطاق التفكير، أو بإثارة المسائل التي يخشى منها دعاة العقلانية، بل أيضاً وخاصة بفحص الأشياء التي يقدسونها ويعلون من شأنها. فما نتعلق به قد يكون هو مصدر العطل والخلل.

ولذا ليست المشكلة أن العقل لا وطن له، في العالم العربي، كما يعتقد بعضنا، بل تكمن في ما يستوطن أذهان المفكرين والفلاسفة من الأشباح المثالية والتهويمات الايديولوجية التي تلغم عقولهم وتجعلهم عاجزين عن صرف أفكارهم معارف ثمينة أو أعمالاً مثمرة.

III ـ الحقيقة والقوة

يفكر المرء لأن عالم الإنسان هو عالم فكري لا انفكاك فيه عن توارد الخواطر والصور أو انبثاق المعاني والفِكَر. ولكن أحوال الفكر تتفاوت. ثمة حالة يشعر معها المرء بأن الفكرة عصية على الولادة، بالرغم من إدامة النظر، وربما من فرط إعمال الفكر. وبالعكس ثمة حالات يشعر معها ذو الفكر بأن الأفكار تتزاحم في ذهنه وتهجم عليه لكي تنعقد أو تستوي أقوالاً متسقة أو صيغاً لا تخلو من الجِدّة والإضافة.

على هذا المستوى لا يفكر المرء لكي يبحث عن حقيقة غائبة أو لكي يطبّق خطة جاهزة ومسبقة يقولب بموجبها حياته ومساعيه، ولا لكي ينشئ نظاماً شكلانياً للتفكير بصورة منطقية، وإنما يفكر لأنه لا ينفك عن إنتاج المعاني والمفهومات أو عن توليد القناعات والخيارات، أي كل ما به يُنسج الوجود ويتشكل الوعي أو تمارس الحرية والاستقلالية.

والتفكير قد يكون بطرح سؤال وصوغ إشكال، أو بتشخيص واقع وتحليل ظاهرة، أو بشرح نص وتأويل حديث، أو بالتصدي لمشكلة وحل أزمة، أو بتفكيك عائق والخروج من مأزق، أو بتدشين ميدان واستثمار مورد، أو بخرق شرط وتغيير معادلة... وأياً ما كان الوجه، فنحن نفكر على سبيل الفهم والتدبير أو التوسيع والتحسين أو التجديد والتطوير.

بهذا المعنى لا نفكر على سبيل القبض والتيقن، ولا من أجل العسكرة وراء أفكارنا، وإنما على سبيل التحقق والتخلّق، لكي نخلق ونبتكر أو ننمو ونتحول، أي بقدر ما نقيم صلات مع الحقيقة والقوة، عبر المساهمة مع الغير في إنتاج المعارف والثروات أو السلطات والمؤسسات. ولذا فإن من يفكر بصورة منتجة ومجدية، ليس هو الذي يفكر بمنطق القاصر أو الضحية، ولا بعقلية الاستبعاد للمختلف والآخر، بل بعقلية الشراكة والمسؤولية المتبادلة أو بلغة الخلق والمبادرة، لكي يمارس علاقته بذاته، وبالغير، بالواقع والحدث، على سبيل الحضور والفاعلية أو على سبيل النماء والازدهار.

IV ـ المصطلح وعالمه

لا تفكير يتحقق أو ينجز من غير تسمية أو تصنيف على سبيل الحصر والتعيين أو على سبيل التحديد والتعريف. من هنا لا يعرى تفكير من منزع أو مذهب أو اتجاه. والاتجاهات تتعارض كتعارض القديم والحديث أو العرفاني والعقلاني أو المادي والمثالي أو الحديث وما بعد الحديث...

غير أن التسميات والتصنيفات، إذا كانت ضرورية لإخراج العبارة ونظم المعنى أو لممارسة الفهم وتركيب القول، فإنها قد تنطوي على خطر الخداع والتبسيط أو تؤول إلى التهويم والتهويل، بقدر ما تتحول إلى نزعة للتمركز على الذات أو تصبح وجهة أحادية تسيطر على نشاط الفكر. ولذا فمن يفكر بصورة حرة ومثمرة، لا تأسره الأسماء ولا يقع في مصيدة التصنيفات، بقدر ما ينخرط في توسيع الإمكانات وتنمية القدرات لخلق الفرص وافتتاح المجالات. بهذا المعنى ليست الأفكار مجرد مذاهب أو قوالب، بقدر ما هي فضاءات أو بؤر دلالية مفتوحة على قلق الوجود وتوتر الفكر أو على تعدد المعنى وكثافة المفهوم.

لنأخذ مثالاً التعارض بين القديم والحديث. فالحداثي ليس هو الذي ينسلخ عن قديمه، لكي يمارس عبادة حداثته. لأن القديم كما يتجسد في التراث هو من معطيات الوجود ووقائع الحياة، بقدر ما هو من خزائن الذاكرة وذخائر الثقافة. إنه الآثار الباقية والمآثر التي لا تنفك تحضر، لا لكي نقلدها أو نبني عليها، بل لكي نفكر فيها ونبني بواسطتها، عبر الاشتغال عليها والعمل على تحويلها إلى إنجازات راهنة.

ولذا فمن يفكر بصورة حديثة، ليس هو الذي ينقطع عن تراثه، بل هو الذي يتحرر من أوهامه الحداثية عن التراث، لكي يحسن صرفه واستثماره. بهذا المعنى ليست المشكلة، عند من يفكر بصورة حية ومعاصرة، لا مع القدامة ولا مع الحداثة، بل مع الذي يحول علاقته بالأصول والتراثات إلى أختام عقائدية أو إلى معارف ميتة، كما هي مع الذي يحول علاقته بالحداثة وإنجازاتها إلى نماذج نهائية أو إلى شعارات مقدسة.

وهذا شأن الذي يُصنَّف في خانة ما بعد الحداثة: ليس هو الذي ينفي حداثته، إذ الحداثة باتت من طيات الفكر وثنايا الخطاب، ولا عودة عنها إلى ما قبلها، أو القفز عنها إلى ما بعدها، إلا عبرها وبواسطتها. ولذا فالذي ينتسب إلى ما بعد الحداثة هو الذي يطوي الحداثة ويبني بها، لكي يقيم علاقات جديدة ومختلفة مع مصطلحات الاستنارة والعقلانية والحرية والتقدم والإنسان، بحيث يدخل عليها من أبواب جديدة، أو يتعامل معها بلغة مفهومية مغايرة، أو يستثمرها على أرض لم يجر الحرث فيها من قبل. فالأفكار، بوصفها نصوصاً وخطابات، تتعدّى المذاهب والتصنيفات، بقدر ما هي عوالم لاختزان المعاني والأطياف، أو لتراكم الخبرات والأطوار، أو لتعارض المذاهب والاتجاهات. والتعامل معها على هذا النحو، يحولها إلى حقول للحفر والتنقيب، أو إلى بؤر لاستيلاد المعاني واستنبات المفاهيم.

V ـ المنهج واستراتيجيته

للتفكير مناهجه وطرائقه في اشتقاق الإمكان وتحقيق الإنجاز. والطريقة ليست مجرد أداة خارجية، وإنما هي جزء لا ينفك عن الغاية، أي هي وجه من

وجوه الإمكان وعنصر من عناصر المشروع المعرفي. إذ معها تتغير المعطيات، بقدر ما تتغير المذاهب والمقاصد. بهذا المعنى لكل أداة منهجية مفاعيلها المفهومية والتحويلية. والمناهج تختلف وتتعدد كما هو معلوم، فمنها التأويلي، والجدلي، والتكويني، والبنيوي، والحفري، والتفكيكي، والتحويلي.. ولكن الذي يفكر بصورة خلاقة ومنتجة، لا يتعامل مع المناهج كمعتقدات جامدة أو كقواعد جاهزة للتطبيق تُقولب العقول وتختزل الفكر، على ما تعامل الكثيرون من العرب مع المناهج والنظريات الحديثة، وإنما يتعامل معها كأدوات صالحة للشرح والتفسير أو كأطر مرنة للفهم والتشخيص، بقدر ما هي قابلة للتطوير والتوسيع، أو للتعديل والتغيير، أو للتخطي والتجاوز مع تجدد الحقول والميادين أو مع تغير الوقائع والمعطيات.

وفي المقابل إن الذي يفكر بصورة حرة ونقدية، لا يخشى على أفكاره أو على هويته من المصطلحات والأسماء، على ما يتصرف بعض الذين يتعاملون مع «التفكيك» بصورة حرفية وساذجة، فيرون إليه بوصفه سلباً أو هدماً، ولا يرون إلى مفاعيله المفهومية وثمراته المعرفية. وهؤلاء لا يرون وسط الرؤية، لأننا نفكك من جهة، لكي نركب من جهة أخرى، باجتراح مفاهيم أو صيغ أو معادلات جديدة، تتغير معها جغرافية المعنى وخريطة القوة. بهذا يصبح التفكيك استراتيجية لصنع القدرة، من خلال تفكيك آليات العجز أو تعرية مصادر الضعف والهشاشة.

VI ـ محنة المعنى

ليس القصد من إخضاع الأصول والثوابت من النصوص للنقد والتشريح، تقويض المعنى كما يحسب الكثيرون، بل القصد تشخيص مشكلة تجسد محنة المعنى بالذات. والمثال البارز أو الفاضح هو: كيف نفهم الاختلاف والنزاع، بل العداء، بين أهل الكتاب الواحد أو المعتقد الواحد أو الخط الواحد؟ وبسؤال أكثر تخصيصاً: لم يختلف أهل الديانات التوحيدية، أو أهل المذاهب داخل الديانة الواحدة، تحت كلمة الله الجامعة؟

إن تفكيك الأزمة يبيّن هنا استحالة القبض على المعنى أو التطابق مع

الأصل[1]، لأن كل قراءة لنص أو حدث، ولو كانت مجرد شرح له، إنما هي إعادة إنتاج بوجه من الوجوه، أي هي صرف له وتحويل في ميدان أو مجال، أو حول واقعة أو في ضوء تجربة. مما يفتح العلاقة مع المعنى على الاختلاف، بقدر ما يجعل العلاقة مع الأصل الثابت، علاقة متحركة ومتحولة، مفتوحة على الآخر والحدث والمستقبل.

مثل هذه القراءة التفكيكية، بل التحويلية، ليست هدماً، بل تشخيص للامعنى، لإعادة بناء المعنى من جديد، وذلك بفتح إمكان يتيح لأهل الاختلاف التحرر من وهم القبض على المعنى الجوهري أو التماهي مع الأصل الثابت، لكي ينخرطوا في إدارة علاقاتهم مع الأصول، وفي ما بينهم، على سبيل الإثراء والتجديد، أو على سبيل التعايش والتداول.

VII ـ التفكيك ومفعوله

من يفكر بصورة حرة ومستقلة، لا يستبعد أي نتاج فكري من دائرة اهتمامه، ولا يخشى التفكير في أي أمر بداعي المحافظة، وإنما هو الذي يتحرر من المسبقات لكي يقتحم المستبعد ويواكب المستجد من الأفكار. والفكرة الجديدة تطلق إمكانات خصبة للفهم والتفسير أو للتخييل والتعبير أو للتقدير والتدبير، مع ما يحمله ذلك من إمكانات التحرير والتغيير.

ـ مرة أخرى يشهد مفهوم التفكيك على إمكاناته الغنية. لنعد إليه لمعالجة *المشكلات العالقة*، كما هو شأن العرب مع شعار الوحدة. والملاحظ أولاً في هذا الخصوص أن العقل الوحدوي قد أنتج ألغامه على أرض الواقع، بعد أن تحولت الأحزاب القومية إلى مصانع لإنتاج الفرقة، بدليل أنها سعت إلى توحيد المنقسم، فإذا بها هي نفسها تنقسم وتتشرذم. هذا على مستوى التشخيص للأزمة. أما على مستوى الفهم، فإن تفكيك شعار الوحدة يكشف عن مكامن العلة ومصدر الأزمة، بقدر ما ينجح في تفكيك بنية المقولة إلى مكوناتها التي هي

---

(1) بالنسبة إلى استحالة التأصيل بوصفه تطابقاً مع الأصل، راجع أولاً كتابي: «الممنوع والممتنع»، الأسئلة المقموعة والأجوبة المرجأة؛ وراجع خاصة كتابي: «الماهية والعلاقة»، حيث منطق التحويل يحل مكان منطق التأصيل والتأسيس.

شبكة علاقاتها المفهومية، كما تجسد ذلك في التعامل مع الوحدة بعقلية غَيْبِية ما ورائية أو بفكر أحادي تبسيطي أو بمنهج مفارق متعال أو بمنطق ثبوتي تطابقي، أي كل ما من شأنه أن يلغم مشاريع التوحيد بإلغاء ما تنسج به الوحدة من التعدد والتنوع.

هناك مستوى أخر لا ينفك عن المستويين السابقين، هو إعادة الصوغ والتركيب، بصورة تتيح نسج علاقات جديدة مع مبدأ الوحدة بفتحه على مفاهيم جديدة، بحيث يجري التعامل مع أعمال التوحيد، بفكر تركيبي ومنهج علائقي أو بعقل تواصلي ومنطق تحويلي، أي بما يتيح للواحد أن يتغير عما هو عليه، لكي يساهم في تغيير من يختلف عنه، عبر المشاركة البناءة في خلق شروط الاتحاد والتعاون، من اللغات والمجالات أو من الصيغ والمعادلات. فالاختلاف بين الذوات يقدم إمكاناً للقاء والتواصل عندما يجري تناوله والعمل عليه بفكر وسطي، بعيداً عن منطق اليقين القاطع والفصل الجذري أو الحاسم، وذلك لتحويله إلى لغة للتفاهم أو قاعدة للتحاور أو بيئة للتعايش أو صيغة للتداول أو عملة للتبادل. . في حين أن منطق التماثل قد يقوّض إمكان التعاون الخلاق والمثمر، بقدر ما يولد الإلغاء والاستبعاد أو القهر والاستبداد، أو بقدر ما يصنع أناساً هم نسخ بعضهم عن بعض.

بهذا المعنى لا تعود الفاعلية النقدية التفكيكية، ذات الآثار التحويلية، مجرد أداة منهجية، بل تصبح مهمة مركبة لها غير جانب: الأول جانب تشخيصي يقوم على صوغ الإشكال. والثاني جانب تنويري، وفيه يتم تسليط الضوء على البنى والآليات والممارسات التي تنتج العوائق والمآزق أو تولد الفشل والإحباط من البداهات الثابتة أو المطلقات المتعالية أو العقائد الغيبية أو الأصول المغلقة أو المركزيات القائمة على الحصر والاستبعاد أو على الطرد والتهميش. والجانب الثالث هو ثمرة الفاعلية التفكيكية والتحويلية، بما هي *فهم وتشخيص أو كشف* وتنوير. ولذا فهو ذو بعد تحريري، *إذ يتيح للمرء تجاوز الحدود وخرق الشروط*، بقدر ما يسفر عن إمكانات جديدة للعمل والتدبير أو للتغيير والتجديد، عبر الاشتغال على النفس والظرف، تحليلاً للرغبات والسلطات أو للأقوال والأفعال.

ـ هذا أيضاً شأن علاقتنا بالقيم الإنسانية. إنما نخضعها للنقد والتفكيك، ليس

سعياً إلى تقويض المعنى، بل محاولة للقراءة والتشخيص في واقع يجسد خرائب المعنى ونقائض العقل. من هنا فنحن نتجاوز تزايد الانتهاكات الفاضحة للقيم الإنسانية بالعمل على تفكيك مكونات هويتنا البشرية لكي نفهم وقائع بربريتنا الثقافية. لا مراء أن المرء حيثما ولّى وجهه يجد أناساً يعانون من الظلم والقهر أو الجوع والبؤس أو يفتقرون إلى الأمن والسلام. غير أني لا أصف هذا الواقع بقولي إنه ليس إنسانياً على الإطلاق، بل أعتبره ثمرة إنسانيتنا الزائدة بالذات. وإذا كان ما يحدث يصدم المشاعر، فليس ذلك مدعاة للتمسك بإنسانيتي، بل هو يدعوني إلى نقدها وتشريحها للتحول عنها، وذلك بالعمل على تعرية نموذج الإنسان الذي هو نحن، بصوره وأطيافه العنصرية والفاشية أو المركزية والنرجسية أو النخبوية والاصطفائية.

وهكذا ليست الفاعلية التفكيكية مجرد هدم، وإنما هي تشخيص لأزمة المعنى، يرمي إلى تسليط الضوء على الممارسات المعتمة أو الفاحشة أو البربرية، بقدر ما هي صنع إمكان يتيح الخروج من المأزق، لإعادة صوغ علاقة الإنسان بهويته، من خلال الانفتاح على قيم ومعايير جديدة تسود فيها معاني وعلاقات الشراكة والوساطة أو المداولة والمبادلة أو المساومة والتسوية. بهذا المعنى ما نشكو منه ليس غياب الضمير، بل التبجحات الخُلقية والمزاعم الإيديولوجية التي يدعي بموجبها أفراد أو فئات من الناس أنهم يجسدون ضمير وطنهم أو صفوة مجتمعهم أو عقل أمتهم أو القيم الإنسانية جمعاء.

VIII ـ الأصل والحقل

لكل فكرة جديدة مصادرها أو مرجعياتها، أياً كان مدى ما تنطوي عليه من الاختلاف والتجديد. من هنا تنشأ المقارنات بين النصوص لتبيان مدى تأثر أصحابها بعضهم ببعض، سواء على سبيل الإفادة والاقتباس أو على سبيل التفاعل والتناص.

قد تكون هذه المقاربة مفيدة، بقدر ما تسلط الضوء على السياق المعرفي للفكرة أو على بنيتها الإشكالية. ولكن المقارنة تنقلب إلى عكسها، عندما تتم بعقلية أصولية أو إسقاطية تبحث لكل جديد عن أساس قديم. فذلك يؤول إلى

اختزال النصوص وتقويض ما تنطوي عليه الأفكار من الجدة والإضافة. من هنا فالأساس في تقييم الفكرة، ليس إرجاعها إلى مصادرها، بل النظر إلى طاقتها ومفاعيلها من حيث الشرح والتفسير أو الفهم والتحليل. والفكرة الخصبة، أياً كان مدى التشابه مع مرجعها أو مصدرها، هي التي تخلق حقيقتها بالتحرر من المسبقات، بحيث تقيم مع أصولها ومصادرها، علاقات زحزحة وإحالة، لإعادة تركيب القول من جديد، في ضوء اختلاف التجارب والوقائع والمعطيات.

ونجد في مقولة «نهاية التاريخ» لفوكوياما مثالاً على ذلك. فهذه المقولة هي استعادة لمقولة مهملة أو منسية في نصوص هيغل. ولكن فوكوياما قد استعادها واشتغل عليها، في ضوء معطيات العصر ووقائعه، على سبيل الترميم والتعديل أو على سبيل الإغناء والإضافة، فاستطاع بذلك أن ينجح بتعويمها وجعلها راهنة وشغالة، أي قابلة للصرف بافتتاحها مناقشات وسجالات خصبة، أو بخضوعها لقراءات وتأويلات متعددة[1].

IX ـ التفكيك والتحويل

يمكن لأحدنا أن يتأثر بهذا المنهج أو ذاك، كما يمكن له أن يتفاعل مع أكثر من منهج أو نص. المهم هو قدرته على التوظيف والاستثمار أو على التوسيع والتطوير.

هذا شأن مصطلح «التفكيك» على ما أفهمه وأمارسه: لا أتعامل معه بوصفه نسخة طبق الأصل عما هو عند جاك دريدا. ولا بوصفه نموذجاً صالحاً للتطبيق، وإنما أتعامل معه كإمكان لتجديد القول وتوليد المعنى أو لإعادة الفهم وبناء الموقف. نعم ثمة نسخ، ولكن على سبيل الاختلاف والتبديل أو على سبيل الصرف والتحويل. وهذا موقفي من كل الذين تمرست بنصوصهم واستدخلت أعمالهم، سواء لدى نيتشه وهيدغر أو لدى فوكو وفرنسوا جاكوب أو لدى دولوز وباديو أو بودريار وروورتي، وسواهم من الذين تأثرت ببعضهم أكثر مما تأثرت بجاك دريدا، هذا فضلاً عن القدماء وعلى رأسهم ابن عربي، الذي أعده أهم وأقدم مفكك للعلاقة بالمعنى والأصل.

---

(1) انظر أدناه: المثقفون العرب وفوكوياما.

بهذا المعنى لا يخلو التفكيك كما يتجسد في أعمالي وممارساتي الفكرية من تصنيع وتحويل على سبيل الإضافة، وذلك بقدر ما يجري صوغه بلغة مختلفة، أو استنباته في بيئة ثقافية مغايرة، أو استثماره بالاشتغال على تشكيلات جديدة من القضايا الحية والمسائل الراهنة. ولذا فإن ما أسميه التفكيك يدخل في استراتيجيتي المعرفية ويجسد سياستي الفكرية، بقدر ما هو رهاني على أن أفهم الوقائع وأفكك الأزمات للخروج من المآزق التي تقودنا إليها أفكارنا أو مواقفنا، على ما هي الحال حتى عند دريدا[1] الذي أجده أحياناً يقرأ المشهد العالمي بمنزع إنساني طوباوي يحتاج إلى التفكيك، إذ هو مصدر العلة التي نشكو منها.

ولعل هذا ما حملني على أن أدرج التفكيك تحت خانة «المنطق التحويلي» الذي يتيح لي أن أخضع أقوال دريدا وسواه للنقد والتشريح. ثم إن الفكرة الخلاقة والخارقة، قد ترتد على مقلدها، بالفقر والهشاشة، إذ هي لا تُقرأ بصورة خصبة ومثمرة، إلا إذا أعيد خلقها وصوغها، أي بقدر ما تتيح لقارئها أن يستقل عنها لكي يشق دربه ويجرب لغته أو لكي يصنع حقيقته ويكتسب مشروعيته.

وفي أي حال لا معنى يُدرك بعينه مرتين، ما دامت التجارب مختلفة والنصوص متباينة والاستعمالات متعددة. وحتى لو كان النص الواحد موضع إجماع أو اتفاق، فإن قراءته تختلف بين الواحد والآخر، ما دامت كل قراءة تصدر عن كينونة مستقلة تنفتح على التأويل واستراتيجياته المختلفة أو على المفهوم وهواماته المتعددة، بقدر ما تصدر عن الرؤية بتهويماتها وإقصاءاتها أو عن الرغبة بوساوسها وأطيافها. من هنا استحالة التطابق مع الأصل، أياً كان الاسم والمصطلح أو المذهب والمنهج، كما يشهد الاختلاف ليس فقط بين أهل التأويل، أو بين أهل التفكيك، بل بين أهل الشرح والتفسير.

X ـ الفرصة والكارثة

الفكرة هي نمط لممارسة الوجود، بقدر ما هي صيغة للتعامل مع الواقع. والأفكار تتفاوت من حيث إمكاناتها. قد تكون الفكرة ذات صلة واهية بالحقيقة والقوة، بقدر ما يحاول صاحبها استبعاد الوقائع أو التعالي على الحدث أو تمويه

(1) راجع نقدي لدريدا أدناه، الطوبى الإنسانية.

المشكلات، عبر الادعاءات المثالية والتهويمات الإيديولوجية والحلول الطوباوية.

وقد تكون الفكرة خلاقة بطاقتها وقدراتها، خارقة بمفاعيلها وآثارها، واسعة بفضائها وأمدائها، مركبة بصيغتها وأدواتها، غنية بعالمها وشبكة علائقها، بحيث يتغير معها مشهد المعرفة وعلاقات القوة، أو تتغير معايير العمل وأنظمة الوصل والفصل، وبصورة تتيح لها خرق عصور المعرفة وحواجز اللغة، بكثافتها المفهومية وقدراتها التداولية.

من هنا لا تُقيَّم الأفكار من خلال ثنائية الكذب والصدق أو الخطأ والصح، كما يجري التعامل معها بحسب منطق المطابقة، وإنما تعامل بكونها هشة أو قوية، عقيمة أو فعالة، مستهلكة أو راهنة، جامدة أو قابلة للصرف والتداول، تموه الحقائق أو تتصدى للمشكلات، تصنع مآزقها النظرية والعملية أو تولد حقائقها المعرفية والإجرائية، تختم على الفكر وتقفل الكلام أو تُشرِّع الأبواب وتطلق الإمكان، تنغلق على أصولها وثوابتها أو تقيم معها علاقات متحولة لكي تحول العلاقة بالواقع والعقل في آن؟ مثل هذه المعاملة التداولية تجسد ممارسة فكرية تصدر عن منطق تحويلي، ذي أبعاد تركيبية علائقية، تتغير معه سياسة الفكر من غير وجه وعلى غير مستوى.

1 ـ على مستوى العبارة ليست الفكرة مرآة للذات بقدر ما هي قراءة للرغبات والقدرات يُعاد معها إنتاج المعنى وعلاقات القوة، على سبيل الزحزحة والإحالة أو على سبيل الصرف والتحويل. بهذا المعنى نحن لا نفكر بصورة منتجة لكي نكون ذواتنا، بل لكي نتحول عما نحن عليه، فيما نحاول معرفة أنفسنا وسبر إمكاناتنا. وفي أي حال يستحيل على المرء أن يتماهى مع ذاته فيما هو يفكر ويعمل. فإما أن يصنع إمكاناً لكي ينمو ويتقدم، أو يخسر فرصاً لكي يتخلف أو يتراجع ويتقهقر. ولذا فإن حديث الثبات والجمود والمحافظة ينطوي على قدر من الخداع والتضليل.

2 ـ على مستوى الخطاب تشكل الفكرة رسالة يتوجه صاحبها إلى آخر بالمعنى والقصد، مما يعني أن للفكر بُعداً علائقياً به ننشئ صلة مع الآخرين، سواء على سبيل السلب والاستبعاد، أو على سبيل الإيجاب والتواصل. وكما أنه يستحيل على المرء أن يتطابق مع ذاته، يستحيل عليه أن ينقطع عن غيره أو أن

يتطابق معه. فالممكن هو أن يعمل على نفسه لكي يتغير ويسهم في تغيير سواه، بخلق وسط للتداول أو مجال للتبادل. بهذا المعنى لا صناعة للذات من دون صناعة الآخر.

3 ـ الفكرة، بوصفها مقولة، ليست مجرد انعكاس لواقع الأمر، بقدر ما هي واقعة لغوية أو خطابية تخلق حقيقتها وتُملي واقعها، بحيث تولد حقائق جديدة فيما هي تروي الحقيقة، وتغدو واقعه فيما هي تفسر الوقائع. وكما أنه يستحيل على الفكر أن يتطابق مع ذاته، يستحيل عليه أيضاً أن يتطابق مع مرجعه الواقعي. الممكن هو العمل على الواقع لتغيير أبنيته وشبكة علائقه، عبر تقنيات العمل والتأثير أو منظومات الترميز والتخييل أو أجهزة الفهم والتأويل. ولذا فإن الفكرة الخلاقة لا تصف موضوعها بقدر ما تخترعه أو تعيد بناءه، ولا تقبض على العالم بقدر ما تقوم بصنعه وتحويله فيما هي تحتلّ حيّزها وتنشِئ عالمها.

3 ـ الفكرة، بوصفها عملاً، له حيزه، لا تُدرك كماهية للشيء، بقدر ما تفهم كشيء يمتلك هويته أو يمارس كينونته، بتشكيله الخطابي وتركيبه النحوي أو بفضائه الدلالي وبنيانه المفهومي. مما يعني أن الفكرة هي دوماً غير ما تقوله، بحيث تكون أقل أو أفقر مما تدعيه، على ما هو شأن العبارات الركيكة والمقولات الهشة، أو تكون أكثر وأغنى مما تطرحه على ما هو شأن المقولات القوية بمفاعيلها الخارقة أو بآثارها وأصدائها. ولذا تتخطى الأعمال الفكرية مقرراتها العقائدية وأصولها المنهجية وأحكامها المطلقة، لكي تستمد أهميتها من كونها عوالم دلالية أو مفهومية كثيفة تشكل إمكانات مفتوحة لمعاودة التفكير تجديداً للقول أو توسيعاً لحقول المعرفة.

5 ـ الفكرة، بوصفها عالماً، ليست مجرد كلام يتصف بالتطابق والامتلاء أو بالصدق والاتساق أو بالتماسك والإحكام، بقدر ما هي خطاب يلتئم من فراغاته، أو نص يتستّر على معناه، أو قول يصنع توتره والتباسه، أو مفهوم له بطانته وظلاله أو جيوبه وترسّباته، أي ما يمكن أن يختزنه الكلام ويحبل به أو يحجبه ويكبُتُه أو يرجئه ويمتنع عليه قوله، الأمر الذي يحوّل النص من كلام يتحدث عن معنى العالم إلى عالم ينتج معناه بقدر ما يجعله مادة للقراءة والتأويل أو حقلاً للدرس والتنقيب. ولذا لا انفكاك لذي الفكر عن العودة إلى أعمال سواه، من

السابقين أو المعاصرين، بوصفها مراجع تتحدث عن معنى المعنى ونظام المعرفة، أو عن منطق المفهوم وقواعد البرهنة.

6 ـ على مستوى النظرية ليست الفكرة مجرد نموذج للتطبيق بقدر هي شبكة للتحويل تتغير معها الأطر الإدراكية والأدوات المفهومية أو التقنيات التعبيرية، بقدر ما تتغير المعطيات والموضوعات أو المقاصد والغايات. ولذا مع كل فكرة جديدة، خصبة أو فعالة، يحدث تحويل مثلث يطال علاقة المرء بذاته وبغيره وبالواقع. مما يعني أن الفكرة على الورق وفي الخطاب هي غيرها في المعترك وعلى أرض الممارسة، إذ هي تخضع في أتون التجربة للتعديل والتطوير أو للترميم والتطعيم أو للتبديل والتغيير، سواء من جهة علاقتها بالحقيقة والمعرفة أو بالقوة والسلطة.

7 ـ الأفكار بوصفها أنظمة للمعرفة والبرهنة ليست مصادر لليقين بقدر ما هي رهانات للتغيير تتيح لصاحبها أن يجدد مفاهيمه ويغير مواقفه في ضوء المستجدات والمتغيرات كي لا يمسي رهينة معتقد جامد أو حبيس اتجاه واحد. ولذا فالذي يفكر بصورة راهنة يرى الوجوه الأخرى للمسائل والوقائع، بقدر ما يمارس تفكيره بصورة مفتوحة وتركيبية، بحيث أنه لا يتعامل مع الأحداث كحتميات صارمة، بل يرى ما تنطوي عليه الظاهرة أو المشكلة من وجوه التعقيد والتشابك أو اللبس والمفارقة. ومن هذا شأنه لا يخشى المتغيرات، ولو كانت تفاجئ أو تصدم، لأنه لا يتعامل معها بوصفها كارثة، بل فرصة لكي يخرج على عادته في التفكير أو يغير سياسته المعرفية وشبكته المفهومية. بهذا المعنى لا تكمن الكارثة في الوقائع الداهمة والأحداث الخطيرة، بقدر ما تكمن في تشبث المرء، بعد فشل التجربة ومأزق الفكرة، بقناعاته وتوجهاته وسياساته.

8 ـ باختصار: لا تختزل الأفكار، من حيث صلتها بالعالم المعاش، إلى قيم مفارقة أو إلى أنساق مجردة أو مبادئ متعالية. فالأحرى والأجدى أن تُعامل كصيغ وجودية وخبرات حية، بقدر ما تمارس كمقاربات لفهم الأحداث والظاهرات أو كروايات لسرد العوالم والحيوات أو كإجراءات لحل الأزمات وتدبر المشكلات أو كفن لتخيل الأدوار وابتكار المهمات. بهذا المعنى ليست الأفكار الهامة قوالب للقبض على الواقع بقدر ما هي مهمة دائمة لفهمه وإعادة ابتكاره، وليست أصولاً

ثابتة لا ينبغي الخروج عليها بقدر ما هي عملات رمزية يحسن صرفها، وليست أخيراً أقانيم لمصادرة الوجود، وإنما هي استراتيجيات لتنمية القدرة وتوسيع نطاق الحركة وهامش الحرية، بقدر ما هي مشاريع تنفتح على المجهول والمفاجئ أو على الغائب والمنتظر، بقدر ما تتشابك فيها العناصر والحوافز أو الملهمات والمقاصد: الرغبة والمنفعة، المعرفة والسلطة، المعنى والقيمة، الثروة والفضيلة، النظر والتخيل، الذوق والمنطق، الأمل والانتظار.

هذا شأن مقولات وقضايا وقيم كالتنوير والتقدم، أو العقلانية والحرية، أو العدالة والمساواة، أو العروبة والإسلام، أو الحداثة والعولمة. مثل هذه المشروعات عندما تعامل كنماذج كاملة أو كأقانيم مقدسة، يجري اختزالها وإفقارها، ولا يعود ثمة إمكان سوى انتهاكها أو تلغيمها في ميادين الممارسة، على ما انتهت إليه المشاريع الدينية اللاهوتية والمشاريع الإيديولوجية الحديثة. هناك بالطبع إمكانية أخرى، أغنى وأوسع بقدر ما هي أولى وأجدى: أن تعامل الأفكار كصيغ ومقاربات أو كإجراءات وتحويلات لإدارة الوجود وصرف المشكلات أو لخلق الفرص وتغيير المعادلات. بهذا المعنى ليست النتاجات العقلية معارف يتراكم بعضها فوق بعض بقدر ما هي نصوص ينسخ بعضها بعضاً ويتحول بعضها عن بعض، تماماً كما أن الفلاسفة ليسوا مجرد باحثين عن الحقيقة أو أصحاب مؤسسات خيرية للدفاع عنها، وإنما هم عاملون ينتجون، بأفكارهم ونصوصهم، وقائع ينشئون بها صلات مع الحقيقة بقدر ما يخلقون حقيقتهم، شأنهم بذلك شأن المنتجين في أي قطاع أو مجال.

الحداثة وما بعدها
أو الإمكان الوجودي والقصور العقلي

لا مُراء في أننا نعيش في ظل موجة جديدة من موجات الحداثة. ولهذه الموجة سماتها بل التباساتها، الأمر الذي جعل البعض يتحدث عن حداثة جديدة أطلق عليها اسم «ما بعد الحداثة»، وهي تختلف عما سَبَقها من موجات، سواء من حيث الموقف والرؤية، أو من حيث المنهج والغاية.

I ـ نقد النقد

من حيث الموقف يمكن القول بأن الحداثة قد تشكلت بالثورة على ما سَبَقها والعمل على إقصائه إلى حظيرة التقليد أو إلى دائرة الظلام أو إلى عالم الخرافة واللامعقول، على ما كان موقف الحداثيين من العصور الوسطى بنوع خاص. في حين نجد أن ما بعد الحداثة هي أقل ممارسةً للتهميش والإقصاء، بل هي تحاول استعادة ما نَفَتْهُ الحداثةُ، باسم العقل والتنوير والتقدم، أي ما أسهم بالذات في تفجيرها مما كان مهمَّشاً أو مستَبْعداً أو مكبوتاً من العوالم والأطوار أو من الأحداث والصيرورات أو من النصوص والخطابات. بهذا المعنى تصبح ما بعد الحداثة عبارة عن نفي للنفي، بالكشف عن أوهام العقل وعَتَمات التجارب التنويرية أو استبداد المشاريع التحرّرية.

ولذا لا تقيم الحداثةُ الراهنة مع ما حَدَث وتَشَكّل علاقة قطيعةٍ أو تصفية، بل علاقة إِحالة وتحويل أو صَرْف وتأويل، وذلك بوصفه معطًى نفكر فيه وبه أو نعمل عليه لاستخراج إمكانات جديدة للوجود والحياة أو للتفكير والتدبير.

والمَثَل على ذلك أن الموقف من الماضي يتغيّر في أفق ما بعد الحداثة، إذ

لا يعود مجرد وَهم من أوهام الحاضر، بل يصبح شيئاً يقيم بين جنباتنا أو يحيا بين ظهرانينا، بوصفه ما قادنا إلى أن نكون ما نحن عليه. بهذا المعنى لا يعود التراث مجرد تقليد، بل يجري التعامل معه كإمكان متاح، أي كمعطى يمكن العمل عليه لصرفه وتحويله في ضوء رهانات الحاضر، بحيث يترجَم إلى إنجاز على صعيد من الصُعُد أو في مجال من المجالات.

بذلك يتحرر الفكر من ثنائية التراث والحداثة التي يجري استخدامها بصورة عقيمة وخادعة: خادعة بقدر ما تُفهم الحداثة كانقطاع عن ماضٍ لا ينفك يحضر، وعقيمة بقدر ما يستخدم التراث ضدّ حداثة أصبحنا ننخرط فيها بشكل من الأشكال. فنحن في النهاية ننتمي إلى زمننا، بقدر ما نحن آتون من تراثنا، فإمّا أن نستخدم معطياتنا الوجودية وإمكاناتنا الموروثة بصورة حيّة وخصبة، غنية وثمينة، لكي نشارك في صناعة الحاضر وتشكيل العالم، وإمّا أن نتعاطى معها بصورة هشة وغير منتجة، لكي نجمد ونبقى على هامش ما يحدث، نتلقى تأثير الأحداث ولا نساهم في تصنيع الواقع.

II ـ الماهية والعلاقة

من حيث الرؤية تبدو الحداثة كالقدامة، جوهرانية ماورائية، بمعنى أنها تقول بوجود ماهيات محضة وحقائق ثابتة، بقدر ما تعطي الأولوية للموضوعات والمحتويات والدلالات على الأشكال والبنى والمنطوقات. في حين أن ما بعد الحداثة تبدو ذات طابع بنيوي علائقي، إذ هي تعتبر أن ماهية الشيء تتوقّف على علاقته بسواه، بمعنى أنه يتقوَّم بما يختلف عنه، ولا ينفك عن استدعاء ضدِّهِ.

وتقدِّم ثنائية العقل واللامعقول مثالاً لإيضاح الفرق بين الرؤيتين: في منطق الحداثة يُعامَل العقل كجوهر محض خالٍ من شوائب اللامعقول، بينما يُعامَل في منطق ما بعد الحداثة بوصفه فاعليةً فكرية أكثر مما هو حقيقة ماورائية، ولغةً مفهومية أكثر مما هو أطر قَبْلِية، أي لا يعامل كهوية منجزة، بقدر ما يعامل كإمكان يجري تصنيعه أو اشتقاقه. مثل هذه المعاملة تحمل على نسج علاقة مغايرة بين العقل وما ليس بعقل، بحيث يُدْرَك العقل عبر صلته باللامعقولات التي يتغذى منها ويشتغل عليها، مما يعني إعادة صياغة ثنائية المعقول واللامعقول،

بحيث لا يعود العقلُ هو ما يطرد اللامعقول من فلكه، بل يصبح ما يعمل على عَقْلَنة ما لا يُعقل من أجل جعله معقولاً ومفهوماً، أي محاولة نظم العالم عقلياً أو صوغه صياغة عقلانية.

في ضوء هذه الرؤية العلائقية، من الخِداع الكلام على عقلانية صرفة أو على مفاهيم محضة، لأن المفهوم من الشيء هو كثافته وبطانته اللامفهومة، أي ما يختزنه من التصورات والصور أو ما يحشده من الأطياف والهوامات أو ما يستبطنه من النماذج والأصول. ومن يعتقد بوجود عقل محض لا يحسِن سوى تلغيم عقله.

وفي المقابل من العُسْف القول بأن ما بعد الحداثة هي نزعة غير عقلانية أو تيار فكري مضاد للعقل، على ما رأى إليها هابرماس. ذلك أن نقد العقلانية، كما مارسه مفكرو ما بعد الحداثة، لا يعني نفي العقل، بقدر ما يعني توسيع إمكاناته بالحفر في المناطق المستبعدة أو المرذولة من النشاط العقلي، أو باستنباط صعد جديدة لعمل الفكر واستنبات المفاهيم.

بهذا المعنى يُعد نقد العقلانية النقدية، بمثابة كشف عن لا معقولية العقل فيما يحاول حدّه وتعيينه، أو فضح قصور العقلانيات فيما تحاول صوغه وبرمجته، أي تعرية الوهم العقلي المتعلق بالقبض على حقيقة الواقع، إذ العقل بما هو فاعلية فكرية، نقدية، هو علاقة منتجة للحقيقة، يعاد معها تشكيل الواقع بإنتاج الوقائع الرمزية والمادية، أو المعرفية والفنية، أو العلمية والتقنية، أو المجتمعية والسياسية... وإذا كان النقد الكنطي قد تركّز على البحث عن «شروط الإمكان»، بمعنى سبر إمكانات «العقل المحض»، لمعرفة حدوده، فإن نقد النقد يبيّن لا معقولية الكلام على عقل محض، بقدر ما يسعى دوماً إلى «خرق الشروط وتجاوز الحدود». فليس العقل مجرد وظيفة معرفية نتصوّر بها الواقع على حقيقته، وإنما هو أقرب إلى المغامرة الوجودية والاستراتيجية الفكرية، بما يعنيه الفكر من اجتراح الإمكان، بواسطة عمليات التوسيع والتطوير، أو التشعيب والتقليب، أو الترميم والتعديل، أو الصرف والتحويل[1].. بهذا المعنى فالعقل

(1) من هنا كل ممارسة فكرية، غنية ومُبتكرة، تتكشف عن استخدام آلية جديدة من آليات التفكير أو عن أداة فعّالة من أدوات الفهم والتشخيص.

هو علاقة بين المرء وفكره لا تقوم على التطابق والمساواة، بقدر ما تُنْسُج من الاختلاف والتوتر أو تقوم على الاستباق والتجاوز. فالإنسان لا يتساوى مع إمكاناته، بل هو دوماً «أكثر مما هو عليه»، بحسب صياغة هيدغر للواقع الإنساني.

ولذا فالأَولى أن يُقال إن الإنسان هو ذو فكر أكثر مما يُقال بأنه كائن عاقل. وهو يعقل ويتروى، من فرط لا معقوليته، أي لكي يكشف عن أصنامه وخرافاته، أو عن تهويماته وهواماته. وهكذا فنحن أقل معقولية مما نظن، الأمر الذي يجعل علاقتنا بالعقل علاقة جهد ومراس أو علاقة بناء وإنتاج. وهذه العلاقة هي دوماً قيد المراجعة وإعادة البناء. هذا ما يعترف به من يحسب أنه بلغ رشده الفلسفي: استحالة بلوغ الرشد العقلي، لأن العقل ليس فطرة نجري بمقتضاها، وإنما هو صناعة نتحول بها ونحول علاقتنا بالأشياء، بقدر ما نخلق بفكرنا مدّى للوجود أو إمكاناً للحياة.

ولذا فإن اتهام هابرماس مفكري ما بعد الحداثة باللاعقلانية هو محاولة نقدية عقيمة بقدر ما هي خادعة من الوجهة الفلسفية. إذ هي مجرد نفي لمقولات ومفاهيم بمنطق العقل الصرف، في حين أن النقد المنتج هو فتح عوالم ومجالات جديدة كانت خارجة عن نطاق العقل أو المعقولية، تنفتح معها إمكانيات جديدة للتفكير والعمل، أي تتجدد معها المهمات الفكرية والممارسات العملية. وهذا ما فعله هابرماس بالذات، من خلال نظريته في الفِعْل التواصلي: إنه جدَّد العقل والمهمة الفكرية، من خلال ربط العقل بالخطاب واللغة والنشاط التواصلي، أي بما كانت تستبعده العقلانية الحديثة لدى ديكارت أو كنط أو هيغل.

بذلك ينتمي هابرماس إلى فضاء ما بعد الحداثة، وعلى عكس ما يظن. ولا عَجَب، فالفاعلية الفكرية الإبداعية تمارسَ الآن بمنطق يتعدى الحداثة إلى ما بعدها. ولذا فالذين يقولون، في العالم العربي، على غرار هابرماس، بأن «الحداثة لم تُستَنْفد» بعد، أو أننا «لم نبلغ حداثتنا في الأصل فكيف ننتقد الحداثة والعقلانية»، إنما يقفون، في أقوالهم، مما يحدث ويستجد على الساحة الفكرية، والفلسفية بالتحديد، موقفاً يتسم بالهزال الوجودي والهشاشة المفهومية. ومحصلة موقفهم أنهم ظلوا على هامش الحداثة ولم يفلحوا في إثراء مقولاتها أو تطوير

مفاهيمها، لأنها تعاملوا معها على سبيل التعلق اللفظي، لا بمنطق الحدث ولغة المفهوم، ونَظَروا إليها بعين إيديولوجية، قبولاً أو رفضاً، بدلاً من أن يخضعوها للنقد والتحليل أو للتأويل والتفكيك، لسبر إمكاناتها أو لتوسيع فضاءاتها. وهكذا تناسى الحداثيون العرب في علاقتهم بالحداثة ما جعلها ممكنة، أي العلاقة النقدية بين الفكر ونتاجاته من الأنساق المعرفية والصيغ العقلانية أو من القيم الخلقية والمعايير الجمالية..

III ـ الضروري والاعتباطي

من حيث المنهج تبدو الحداثة متعالية، بقدر ما تبدو القدامة ماورائية. من هنا تُعنى الحداثة بالبحث عن «بُنى شكلية»، ذات قيمة كلية، للفصل بين ما يمكن معرفته وما لا يمكن، أو ما يجب عمله وما لا يجب. وهكذا فإن العقل الحديث، في تعامله مع الحقيقة، يبحث دوماً عن أساس أو أصل أو مبدأ ينبغي العودة إليه أو العثور عليه أو العمل بموجبه، لتعيين ما هو حق وعدل أو خير. نحن هنا إزاء ماهيات وأشكال تحدّد على نحو يقيني، كلي وضروري، ما يمكن التفكير فيه بشكل صحيح، أو ما ينبغي فعله على الوجه الأفضل، على ما نجد نموذج ذلك في فلسفة كنط التي تلخصها المفاهيم المحضة والأوامر الجازمة.

أما الحداثة الراهنة، أو البَعْدية، فإنها لست ماورائية ولا متعالية، بقدر ما هي تفكيكية، أصولية أو حفرية. والتحليل الأصولي، أو بالأحرى الأصوليات[1]،

---

(1) أقترح «أصوليات» لترجمة المصطلح الأجنبي (جينالوجيا)، بحيث يُقال أصوليات الفكر أو المعرفة، على غرار اجتماعيات المعرفة. ومِن الواضح أن الأصوليات على ما ابتكرها نيتشه أو مارسها فوكو، هي منهج نقدي في التحليل يرمي إلى كتابة تاريخ للحقيقة، بالحفر والتفكيك أو بالتعرية والفضح للبنى والعلاقات أو للقوى والآليات، التي يتشكل بها أو منها نظام المعنى وسلّم القيم أو منطق الهوية والذاتية. بهذا المعنى يختلف التحليل الأصولي عن التحليل الذي يهتم بالكشف عن أسس المعرفة وقواعد انبنائها أو آليات إنتاجها، أي التحليل على مستوى المعرفيات (الابستولوجيا). وبالطبع فإن التحليل الأصولي، كما استخدمه هنا، يختلف كل الاختلاف عن المنزع الأصولي، بالمعنى الشائع، والقائم على وهم التطابق مع الأصول أو تملّكها وتطبيقها، كما يتجسّد ذلك، بنوع خاص، في الحركات الأصولية والتنظيمات الدينية المعاصرة الإيديولوجية والسياسية. هذا وإني أشير إلى أن «التفكيك»، كما أفهمه وأمارسه، لا ينحصر بالمنهج الذي ابتكره دريدا، وإنما هو يستثمر أصوليات نيتشه وحفريات فوكو، بقدر ما يوظف وجوديات هيدغر =

بحسب المفهوم النيتشوي، لا تَعْنِي هنا استعادة تسلسل مزعوم أو متوهّم وصولاً إلى المحرك الأقصى أو المصدر الأول الذي صَدَرتْ عنه الأشياء، وإنما هي تُعْنَى بأن تبيّن كيف تحدث الأشياء، أو كيف تتكون الفرديات والهويات، أو كيف تتشكل القوى والسلطات، بقدر ما تبيّن كيف يغدو الفرعُ أصلاً، أو كيف يخفي المحرك الأصلي كونهُ محصلة انبثاقات وتزاوجات وحركات لا تنفك عن التدفق والتواصل أو عن التبعثر والتشتت. من هنا فإن التحليل الأصولي لا يهتم بتكوين شجرة نَسَب بالمعنى التطوري، بقدر ما يَسْرُد، بلغة المفاهيم، نثر الحياة بتعقيداتها المتزايدة وتفاصيلها اللامتناهية، وبقدر ما يُشير إلى الوجود المعاش، باضطرابه وتوتره، أو بتحولاته وانفجاراته. بهذا المعنى يصبح التحليل الأصولي بمثابة تفكيك لمعنى الأصل ووحدانيته، من أجل نسج علاقة مع الأصول تقوم على التحويل الخلاّق والتوليد المثمر.

والحداثة البعدية هي حفرية، إذ هي لا تبحث عن مبادئ أولى أو تصف ماهيات ثابتة أو تستنبط بصورة قَبْلِية حقائق سابقة على التجربة، وإنما هي تتعامل مع تجارب وجودية وخبرات معاشة ومراسات ذاتية، لا تُحْمَل محمل الضرورة القاهرة أو الحتمية الصارمة والمقفلة، بل تُدْرَس وتُحلَّل كتشكيلات ثقافية وممارسات تاريخية يمكن العمل عليها لتفكيك أبنيتها ونماذجها أو آلياتها وعلاقاتها، للكشف عما تنطوي عليه الأفكار والأقوال والأفعال، مما هو اعتباطي وعابر، أو حادث وطارئ، أو غير معقول وغير مشروع.

من هنا لا تعامل الخطابات، في منطق ما بعد الحداثة، بوصفها منظومات لليقين أو مرايا للحقيقة، بل تعامل كتأويلات تُعيد إنتاج المعنى بحَرْف الكَلِم وصَرْف اللفظ، أو كوجهات نظر تُعيد إنتاج الواقع بخَرْق قوانينه عبر لغة المفاهيم التي هي استراتيجيات للتحويل والتوليد. وهكذا ليست الكلمات هنا لباس المعاني، ولا المعاني هي صور الأشياء، وإنما نحن إزاء منطوقات هي حقول دلالية أو أحداث ووقائع معرفية.

= ومنطق دولوز، فضلاً عن تفكيكات دريدا. من هنا أجيز لنفسي القول بأن لي صيغتي الخاصة، في النقد والتفكيك، تصدر عن تجاربي الفكرية أو تعبّر عن ممارساتي النقدية، آثرت إدراجها تحت اسم «المنطق التحويلي».

والتعامل مع الخطابات بمنطق الحَدَث، أي من جهة حدثيتها، يعني ثلاثة أمور: الأول هو أن كل ملفوظ أو مَنْطُوق به يتصف بالالتباس، مما يجعله ينفتح على غير معنى، أو مما يجعل من غير الممكن دَرْك المعنى الواحد مرّتين؛ الثاني هو أن المنطوقات تولّد المعنى فيما هي تعبّر عنه، وتنتج الحقيقة فيما هي تنص عليها، أي هي عبارة عن أشكال سردية أو صياغات مفهومية تخلق واقعها، فيما هي تروي العالم وتقوم بنظمه وصوغه. أما المعنى الثالث للحَدَثية، فهو أن التشكيلات الخطابية، بما هي أحداث ووقائع، إنما تخرق منطق الضرورة التاريخية، بقدر ما تنتهك أحكام العقل وقواعد اشتغاله، لاستخراج إمكانيات جديدة للحياة، تتغيّر معها جغرافية المعنى وعلاقات القوة، بقدر ما تسهم في تحرير الفكر من أسر البُنى والنماذج والأصول. فما يحدُث يجري دوماً بصورة غير متوقعة، لأن من مفهوم الحدث أن يُحْدِث قطعاً في مَشهد الأشياء تتغيّر معه خارطة المفاهيم، بقدر ما يسهم خلق المفاهيم في تغيير خريطة الواقع، على نحو يَهَب المفاهيم حدثيتها ووقائعيتها.

وهكذا ففي منطق الحداثة، يملك المفهوم طابعه الكلي والضروري، من حيث صلته بما يحاول فهمه. أما في منطق ما بعد الحداثة، فإن المفهوم هو منبع للإمكانيات، أي هو قدرته على أن يتحوَّل بتحويل بنية الواقع وخريطة العقل. بكلام آخر: الحداثة هي سَبْر الممكن بالتطابق مع طبيعة الأشياء أو نظام العقل، ولذا فهي تشريع للعقل حتى لا يتوه أن يضل. في حين أن ما بعد الحداثة ليست مجرد معرفة الإمكان بقدر ما هي ابتكار إمكانيات جديدة، بتشريع الأبواب وقلب الأولويات أو بتغيير الأدوار وتجديد الحقول والمجالات.

IV ـ من حيث الغاية إن الحداثة هي طوباوية، بقدر ما هي متعالية من حيث المنهج. ولذا يسعى الحداثي إلى تطبيق نماذج أو تجسيد مثالات، بقدر ما يرى إلى العالم بوصفه صوراً أو بقدر ما يخضعه لمنطق التصور والتمثل أو التملك. بهذا المعنى الحداثة هي الوجه الآخر للقدامة. مع فارق أن أهل القدامة ينشدّون إلى ماضٍ لن يعود، لأنه لا شيء يعود كما كان عليه، في حين أن أنصار الحداثة يتوقون إلى مستقبل لا ينفك يبتعد، لأنه لا مجال لتخيل الآتي أو رسمه بصورة مسبقة ومطابقة.

إن التخيل الخلاّق والمثمر هو تحويل لمشهد العالم، بتفكيكه وإعادة تركيبه. ولذا فإن ما بعد الحداثة هي حَدَثية بقدر ما هي محايثة. ومعنى كونها محايثة، أنها لا تُحيل الموجودات والواقعات إلى نماذج وصور أو إلى كليات ومطلقات، وإنما تقيم علاقة نقدية مع الأقوال والأفعال أو مع الأفكار والممارسات، لأن المرء لا يفكر أو يعمل لكي يكوُن صورة مطابقة عن الواقع، أو يكوّن صورة صادقة عن نفسه، بل يفكر ويعرف أو يعمل ويدبّر، لكي يتغيّر عما هو عليه، بالتحول عن فكره وتغيير مفاهيمه، بمعنى أنه يتعاطى مع أفكاره من حيث قدرتها على التحول والتحويل.

وما بعد الحداثة هي راهنة بقدر ما هي محايثة، ولذا ينصب الاهتمام فيها على الحاضر، أكثر مما يتركز على الماضي أو على المستقبل. ذلك أنه إذا كان الماضي هو ما يقودنا إلى أن نكون ما نحن عليه في حاضرنا، فإن المستقبل هو ما يمكن أن يقود إليه الحاضر بالذات. بهذا المعنى يصبح التفكير سعياً لكشف أوهام الماضي كما تتمثل في هوامات الأصولية[1] التراجعية، أو لفضح أوهام المستقبل كما تتمثّل في أطياف التاريخية التقدمية، على ما تُفهم بشكل خاص لدى المثقفين العرب من أتباع الحداثة. بكلام آخر: إن جعل الحاضر مرتكز التفكير والتدبير، يعني أن مسعى الفاعل البشري، لن يكون مجرد استحضار لماضٍ مزعوم، أو مجرد إستشراف لمستقبل متوهّم، بقدر ما هو تصنيع الواقع وإعادة تشكيله بلغة من اللغات، أو في حقل من حقول المعرفة، أو في ميدان من ميادين الممارسة، أو على مسرح من مسارح اللعب والمنافسة.

ولا يعني ذلك، بالطبع، استبعاد الماضي الذي لا ينفك يحضر بطبقاته وتراكماته، ولا استبعاد المستقبل الذي لا يتوقف عن قرع الأبواب بأحداثه ومفاجآته، بقدر ما يعني أن ليس بمستطاع المرء أن يتماهى مع أصوله وثوابته، أو أن يتطابق مع مشاريعه ومقاصده. وإنما الممكن هو إقامة علاقة تحويلية مع الأصول والنماذج أو مع اللغات والهويات، بشكل يتيح لمن يتفكر ويتدبر، أن يتغيّر عما هو عليه في واقعه المعاش، بنقد واقع الفكرة، أي بتعرية خفايا الرؤية

(1) بمعنى الدعوة للرجوع إلى الأصول للتماهي معها وتطبيقها.

والعبارة أو بكشف بداهات المعرفة والممارسة، من أجل إعادة بناء الواقع، على نحو تتجدّد معه طرائق التفكير والتعبير أو معايير العمل والتدبير، وذلك تحليلاً وتشخيصاً، أو صرفاً وتأويلاً، أو تخليقاً وتحويلاً، بواسطة أنظمة الإدراك وتراكيب الخيال ومركبات الفهم.

وهكذا فالممكن والمجدي، هو أن ينخرط المرء في حاضره، بالإشتغال على معطيات واقعه وتحليل شروط وجوده، بحيث يتجاوز ما قاده إلى أن يكون ما هو عليه، لكي يصير إلى ما ليس فيه. ولا يحدث ذلك في الفراغ، بل بخلق المعطيات وفتح المجالات أو بتغيير المهام وقلب الأدوار.

V ـ الأفكار الخارقة

مثل هذا الفهم للعلاقة مع الأزمنة يحرّر الفكر من أوهام الماضي والمستقبل، بقدر ما يغيّر مهمة التفكير: فنحن لا نفكر لكي نصوغ مقولات صحيحة تنطبق على الواقع، وإنما نفكر لكي نتحرر من مسبقات التفكير بتفكيك أدوات الفهم وإعادة تركيبها، وعلى نحو يتيح استباق ما قد يقع بخلق وقائع جديدة. كذلك نحن لا نفكر لكي نبحث عن واقع مثالي ينطبق على أفكارنا، وإنما ننخرط في اللحظة ونسهم في تغيير قواعد اللعبة، باقتحام مناطق جديدة لعمل الفكر. بذلك تتغيّر العلاقة بالأفكار نفسها، بمعنى التخلي عن تقييم الأفكار من خلال ثنائية الصحيح والخاطئ. قد يكون هذا شأن المعلومات والأخبار: إما أن تكون صحيحة أو كاذبة. وأما الأفكار فإما أن تكون هشة ومستهلكة، تضع صاحبها على الهامش أو تأسره ضمن قوقعته الذاتية، أو تكون خارقة واستثنائية، يصنع بها الأحداث ويغير الواقع.

مثال ذلك: نحن لا نتعاطى مع فكرة الحرية بوصفها شعاراً ينبغي تطبيقه والدفاع عنه، وإنما نحن إزاء مقولة نشتغل عليها، بتفكيكها وإعاد ابتكارها، لصوغ علاقات جديدة ومغايرة مع واقع السلطة، وبصورة تؤدي إلى إعادة صياغة ثنائية الحرية والسلطة، بالكشف عن الآليات السلطوية للرغبة، أكانت رغبة في الثورة والحرية أو في السلطة والثورة.

بذلك يتبدّى الفرق بين الحداثي وناقد الحداثة: فالأول يتعامل مع أفكاره

كشعارات ينبغي الترويج لها، أو كممتلكات ينبغي حراستها، أو كأيقونات يحلو التعبّد لها، كما هي، بنوع خاص، حال الحداثي العربي، في تعاطيه مع مقولات الاستنارة والعقلانية والحرية. أما ناقد الحداثة وعناوينها، فإنه يتعامل مع الأفكار ضمن لعبة حرة ومفتوحة على الحدث، بحيث يعمل على تغييرها، إذ يعيد صياغتها على أرض جديدة وبلغة مغايرة أو من خلال تشكيل فضاء مختلف، وبصورة تغتني معها المفاهيم بمعانٍ وظلال وأبعاد لم تكن لها من قبل. وهذا شأن كل مقولة خصبة وخارقة يتخذها المرء شعاراً لمساعيه أو عنواناً لمشروعه الوجودي: إنها تسفر عن تغيير صيغة الوجود، بما هي علاقة مركبة وملتبسة بين الأنا والفكر واللغة والحقيقة...

VI ـ تغيير السؤال

من هنا فالسؤال لدى ناقد الحداثة ليس: من أكون؟ ولا كيف أحافظ على هويتي أو كيف أكون وَفِيّاً لذاكرتي وتراثي؟ وإنما هو: كيف لي أن أتغيّر عما أنا عليه، بتوسيع مساحة الإمكانيات وقلب الأولويات. هذا هو السؤال المنتج، ما دام الأمر الممكن هو صيرورة المرء على غير ما هو عليه. وتلك هي المفارقة: أن نقيم على تخوم الزمن، في المنطقة الواقعة بين ما نكف عن كونه وما نوشك أن نكونه، بين ما نغادره وما نستقبله، إنها المعادلة الصعبة التي تتجسّد في لعبة الفَرْق والجمع أو في منظومة الوصل والفصل.

ومعنى ذلك أن المنطق في ما بعد الحداثة هو منطق تحويلي يتحرر معه الفكر من عقلية التأصيل والتأسيس، بقدر ما يتجاوز منطق الماهيات والمرايا والمطابقات. فالرهان ليس أن نقبض على الواقع أو على الأمر، ولا أن نكون أنفسنا، بل أن نصير مختلفين عما نحن فيه، وبصورة تتيح لقاء الآخر، عبر تشكيل لغة مفهومية يُعاد معها اختراع العالم على صعيد من صُعده وفي مجال من مجالاته.

قد يُقال إن هذا الوصف لما بعد الحداثة إِنْ هو إلاّ قراءة للحداثة نفسها، نظراً لأن الحداثة إِنْ هي إلاّ نمط في التعامل مع الزمن سمّاه فوكو «وجوديات الحاضر»، على ما جاء في تعليقه على النص الكنطي: ما هي الأنوار؟ الأمر الذي

حمل هابرماس على التراجع عن نقده لمشروع فوكو النقدي، بحجة أن هذا المشروع يتواصل مع الحداثة وعقلانيتها التنويرية.

غير أن ما فعله فوكو، بحسب قراءتي لنصه الذي حلّل فيه نص كنط، إنما هو تقديم قراءة للحداثة، من خلال فضاء ما بعد الحداثة، لأن قراءة فوكو تَعْكِس السؤال الكنطي بقدر ما تَقْلِب الأَوْلويات، إذ هي لا تجعل مهمّة السؤال «معرفة حدود الضرورة» التي لا ينبغي للعقل أن يتخطاها، بل الاشتغال على الحدود بالنقد والتحليل من أجل معرفة «شكل التجاوز الممكن»، أي ابتكار الإمكان، الذي به يتغيّر المرء عما هو عليه، في فكره وقوله وعمله، باختراع الجديد من المعطيات والأدوات والممارسات، وعلى نحو تنفجر معه ينابيع للمعرفة أو تُخلق موارد للثروة أو تتفتّق مكامن للقوة.

وهذا هو معنى نقد النقد: إنه ليس نفياً للنقد، بقدر ما هو اجتراح جديد لمعنى «الإمكان الوجودي»، وذلك بتجاوز مقولات البحث والسبر، أو التأصيل والتقعيد، أو المماهاة والمطابقة، أو القبض والتملك، للانفتاح على شبكة جديدة من المفاهيم، في التعامل مع الممكن، تُنسَج من مفردات الإحالة والزحزحة أو الاختلاف والمغايرة أو الخرق والتجاوز أو الصرف والتأويل أو التوليد والتحويل.

أما الحداثيون العرب، فلم يروا ما انفتح مع ما بعد الحداثة من إمكانات الوجود والحياة أو من مجالات التفكير والعمل، سواء عبر تغيير مفهوم الإمكان، أو عبر تجديد الأسئلة وإعادة صوغ الثنائيات الحديثة. وذلك لأنهم تعاملوا معها بعقلية إيديولوجية وعلى سبيل الرفض والاستبعاد. وعلى هذا النحو نفسه تعاملوا مع الحداثة، ولكن بصورة معكوسة، أي على سبيل المحاكاة والمماهاة. بمعنى أنهم نظروا إليها بوصفها أصلاً يُقتدى أو نموذجاً يُحتذى أو حقيقة متعالية على الحوادث أو خطاباً يتطابق مع معناه[1]. ولذا لم يستطيعوا أن يقيموا مع حداثتهم

---

(1) يقدم الحداثي العربي، في تعامله مع النصوص والخطابات، مثالاً كيف أنه لم يفد من الفتوحات المعرفية التي تحققت، مع إخضاع المنطوقات والوقائع الخطابية إلى الدرس والتحليل. ولذا ظل يقرأ النص كما يقدم نفسه، أي بوضعه خطاباً يتساوى مع ما يقوله أو مفهوماً يتواطأ مع مرجعه، ولم يأخذ بعين الاعتبار ما انكشف مع علم الخطاب أو نقد النص، أي كيف أن التشكيل الخطابي هو فضاء من المجازات والاحالات أو نظام من القواعد والإجراءات... ومثال ذلك أن الحداثي العربي قد تعامل مع مقولة «موت الإنسان»، بحرفيتها، فيما هي تعني، من بين ما تعنيه، =

علاقة فعّالة وراهنة، غنية ومبتكرة. ذلك أن الممكن، على النحو المجدي والمثمر، هو الاشتغال على التجارب والمعطيات والمثالات، من أجل تحويل العلاقة بالأصل وإعادة بناء النماذج أو ابتكار الصيغ، عبر خلق الوقائع والمساهمة في صناعة الحدث، سواء في مجال المعرفة أو التقنية أو التنظيم أو التنمية أو المعلومة.

بهذا المعنى ليست الحداثة حقيقة تعلو على الوقائع، بقدر ما هي مجمل فتوحاتها ومحطاتها وتحولاتها، أي محصلة ما حدث وتحول لكي نتحول معه أو عبره. كذلك ليست الحداثة معتقداً ينبغي تصديقه كما يقدم نفسه، بقدر ما هي خطابات، ينبغي الالتفات إلى ما جعلها ممكنة، بإخضاعها للنقد والتحليل للكشف عن أبعادها وظلالها، أو عن صمتها وفراغاتها، أو عن خدعها وإجراءاتها المسكوت عنها. بذلك تتحول الحداثة إلى عالم ممكن بقدر ما تتحول إلى موضع للمساءلة أو إلى حقل للحفر والتنقيب أو إلى أفق للكشف والاستقصاء. بيد أن الحداثي الذي غلّب، في معاملته للأفكار والأحداث، العقلية السحرية أو الغَيْبية أو الماورائية، على منطق الحدث ولغة الفهم، قد رأى إلى الإمكان بوصفه عائقاً وبالعكس، الأمر الذي حال بينه وبين ممارسة التفكير النقدي بصورة فعّالة ومبتكرة. وذلك هو مصدر الخلل والعجز، أي تحويل الإمكان الوجودي إلى عجز فكري، أساسه الاشتغال بحراسة الأفكار والمقولات أو الإقامة في سجون الألفاظ واللغات. وإلاّ كيف نفسر عجز الحداثيين العرب عن التجديد والابتكار في المطالب المتعلقة بالعقل والتنوير والتقدم أو بالحرية والديموقراطية والحداثة.

فلا شيء يعطل الفاعلية الفكرية أكثر من حصر الفكر تحت اسم أو صورة أو نموذج أو أي مبدأ واحد ووحيد. لأن التفكير المخصِب لا يقوم على دَرْك

= أن الشكل الأنسي الذي انبثق مع بداية العصور الحديثة، هو في طريقه إلى التراجع والاختفاء، أو هو على الأقل قد أخذ يفقد مشروعيته ومصداقيته. ومعنى المعنى أن الأمر يتعلق، الآن، بظهور أو ابتكار صيغة جديدة لعلاقة الإنسان بذاته وبالأشياء. وعلى هذا النحو نفسه يتعامل معظم المثقفين العرب، الحداثيين، مع مقولة «نهاية المثقف»: لقد قرأوها كما تقدم نفسها، في حين هي تعني، على الأقل، نهاية صورة ودور أو مكانة، مما يعني أن على المثقف أن يعيد النظر في علاقته بذاته وبغيره، بالعمل على ابتكار صيغة جديدة لممارسة دوره بصورة فعّالة في تغيير المجتمع والعالم.

المماثل بحسب آليات التمثل ومنطق المماثلة، أي حيث يتطابق الفكر مع الواقع لكي يتماهى مع ذاته، وإنما هو محاولة فهم ما يحدث من الاختلاف والفرادة والجدة، بالتحرر من المسبقات والمصادرات، أو بتفكيك البداهات والمسلمات، أو بكسر النماذج وخرق التماهيات. وذلك يحتاج إلى منطق التحويل الذي يتحول به المرء عن عقله لكي يغيّر علاقته بواقعه، بقدر ما يحتاج إلى سياسة فكرية تتجاوز عقلية الضحية ولغة القاصر، نحو لغة الخلق والفتح والكشف.

مراجع

- جان ـ ميشال راي، الأصوليات النيتشوية، تاريخ الفلسفة بإشراف فرنسوا شاتليه (بالفرنسية)، الجزء السادس، منشورات هاشيت، باريس، 1973.
- هيدغر، الوجود والزمان (بالفرنسية)، ترجمة رودولف بوهمه وألفونس والهنز، غاليمار، باريس، 1964؛ راجع أيضاً مقالة: كيڤن ڤانهوزر، أسلاف فلسفة ريكور، في كتاب: الوجود والزمان والسرد، ترجمة وتقديم سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء 1999.
- ميشال فوكو، ما هي الأنوار، ترجمة حميد طاس، مجلة، فكر ونقد، السنة الأولى، العدد 5، كانون الثاني، 1998.
- جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال، الدار البيضاء، 1988. راجع أيضاً، لقاء الرباط مع جاك دريدا، لغات وتفكيكات مع جاك دريدا، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال، 1998.
- جيل دولوز وكلير بارنيه، حوارات (بالفرنسية)، منشورات فلاماريون، باريس 1996. مع الإشارة إلى نسخته العربية، ترجمة عبد الحي أزرقان ـ أحمد العلمي، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1999.
- بالنسبة إلى آراء هابرماس، من المفيد مراجعة محاولة محمد نور الدين أفايه، الحداثة والتواصل، الفصل الثالث، منشورات إفريقيا الشرق، بيروت 1998.
- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، 1998. مع الإشارة إلى أن هذا الكتاب يقدم مثالاً حياً على التعامل مع العقل لا كجوهر بل كفاعلية فكرية حية وخصبة لا تنفك عن التزايد والتكثّر، عبر آليات التقليب والتشعيب أو التفريغ والتوسيع...
- علي حرب، الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، 1998.

مصيدة الأسماء والهويات(*) أو شروخات الأنا واختراقات الآخر

* أفخاخ النوايا

الكائن لا يستنفده اسم أو وجه أو طور. فكيف بالإنسان الذي هو عالم مفتوح على الممكنات، بقدر ما هو مسرح لما لا يُعقل ولا يصدّق من المفاجآت والتقلّبات. ولذا لا يفي المرء أن يعرِّف نفسه كي يعرف ذاته، أو يعلن عن مقاصده حتى نصدقه كما يقدم نفسه.

لقد عرَّف الفلاسفة الإنسان بوصفه عاقلاً، وها هي العقلانيات تنفجر شظايا تجعل العقل عَرَضاً يَعْرُض لا جوهراً يثبت. واعتقد أهل الطوبى أن الفرد من الناس مفطور على الحرية، فإذا بمشاريع التحرير تولّد القهر والاستبداد. وَوَصفَ المُحْدَثون مسيرة البشرية بالتقدم، فإذا بنا نتقدم أشواطاً في مجالات، لكي نتراجع عصوراً إلى الوراء في مجالات أخرى. ولو تأملنا الأوضاع في غير بلد من هذه الزاوية، نجد أنه بعد قَرْن من الدعوات إلى التحرر والديموقراطية، تنتج المجتمعات أصنامها وتؤلّه زعماءها وقادتها. ومعنى المعنى أن المرء قد يدعو إلى الحرية، فيما هو يقصد السيطرة أو يمارس الخضوع. وها هو الإنسان، طالما تحدث عن إنسانيته وأنسيته، فإذا به تفاجئه بربريته. إنها ألغاز المعنى وأفخاخ النوايا.

(*) ألقيت هذه الورقة في ندوة حول مسألة الآخر، بدعوة مشتركة من الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية وجمعية صيانة المكتبة الجهوية، صفاقس، نيسان 1999.

وهكذا لا يتطابق الإنسان مع ذاته ولا يقبض على زمام واقعه، بقدر ما يحجب ما يفكر فيه أو ينتهك ما يدعو إليه. بعبارة أخرى: ما يحسبه المرءُ نفسه أو هويته قد يفتقده أو يفلت منه؛ وبالعكس: ما يستبعده من ذاته قد يجده أمامه ينتظره، أو قد يخترقه من حيث لا يحتسب. من هنا تبدو التعارضات التي نقيمها عادة في عقولنا بين القطبين أو الضدين، عبارة عن ثنائيات تنطوي على قدر كبير من الزيف والخداع.

وهذا شأننا مع ثنائية الأنا والآخر: فما نستبعده أو ننفيه من مجالنا الحيوي أو من مدانا الوجودي، بوصفه «الهو» أو «الآخر» أو «الهم»، قد يُقيم فينا ويحيا بين جنباتنا. وبالعكس: ما نظنه «الأنا» أو «النحن»، قد يكون لغماً ينتظر ساعة الإنفجار. وهذا مآل كل تعريف لتسييج الهوية وحصر الدلالة: صوغ وحدة مفخّخة تقوم على التبسيط والاختزال، بقدر ما تنبني على التسلط والإقصاء. وإلاّ كيف نفسر النزاعات والحروب الأهلية التي تشهدها بلداننا ومجتمعاتنا باسم الهوية والوحدة؟

تلك هي معضلة التسمية والتصنيف، عند من يريد الفصل والحسم في مسألة الأنا والآخر، سواء جرى التعريف على صعيد الفرد أو على صعيد الجمع، أو تمّ تناول المسألة في هذه الدائرة أو في تلك من دوائر الاجتماع ومجالات الثقافة.

* اختراق الآخر

فمن نقصد، يا ترى، نحن جماعة المثقفين العرب، باستخدامنا لمصطلح «الآخر»؟ هل هو المختلف أو الغريب أو البعيد عنا كل البعد، في اللغة والعرق أو في الموطن والصقع أو في العقيدة والشريعة أو في الحضارة والمدنية...؟ هل هو من تجمعنا به علاقة القهر والتسلط أو النبذ والطرد أو النهب والاغتصاب أو الصراع والاقتتال؟! وماذا عن الشقيق الذي نختلف معه وننشقّ عليه؟ أو الحبيب الذي نود الفناء فيه أو الاستيلاء عليه؟! لنفحص مثل هذه التعريفات في ضوء الوقائع والشواهد على أرض التجربة وفي ميادين الممارسة.

هل الآخر هو حقاً أوروبا التي تُعاملنا، نحن العرب والمسلمين، بوصفنا الآخر، والتي اخترعت حديثاً إشكالية الأنا والآخر، وسائر التعارضات الخانقة

التي تعيقنا عن التفكير الخلاّق والفعّال في أمر هذا العالم؟ ماذا نقول إذن بشأن أولئك العرب الذين يهربون من بلادهم، نحو البلدان الأوروبية، طمعاً بالعثور على فرص للعمل أو هرباً من جور أنظمتهم وفقر مجتمعاتهم؟ هذا مثال على الضد من مقولة سارتر، إذ الآخر لا يبدو هنا الجحيم بل الملاذ أو الملجأ إذا لم يكن الفردوس.

هل الآخر هو بريطانيا التي تتيح للمسلمين الذين يقيمون فيها حرية في ممارسة شعائرهم الدينية لا تتيحها لهم بلدانهم الإسلامية؟ هل هو أميركا التي نتهمّها بأنها تمارس هيمنتها وتفرض نموذجها التدميري أو عولمتها المافيوية على بقية الدول والأمم؟ لماذا إذن نرسل أبناءنا للتخصص في الولايات المتحدة؟ بل كيف نفسر أن بعض الإسلاميين الذين يعدّون أميركا الشيطان الأكبر لا يجدون مأوى لهم إلاّ على الأرض الأميركية؟ إنها مفارقة من المفارقات التي ينطوي عليها وضع الأنا في مواجهة الآخر.

هل الآخر هو إسرائيل العدو التاريخي وصاحبة المشروع الاستيطاني القائم على اغتصاب الأرض وتشريد الشعب؟ ماذا يقول إذن الكردي الذي هو أخ لنا في الدين ننتهك حقوقه أو نغتصب أرضه؟ ما نقول بمن يأتي من حدود القوقاز لكي يحرر القدس فيما هو يتناسى أنه يستولي على كردستان؟! تلك فضيحة من فضائح الهوية والوحدة على المستوى الإسلامي!

هل الآخر هو اليابان التي كنا وما نزال نجهل حقيقتها، والتي كنا نظن أنها بعيدة عنا كل البعد في الخَلْق والخُلق، باعتبارها تنتمي إلى العرق الأصفر؟ ولكن ها هم اليابانيون يفاجئونا بمعجزتهم التقنية ويغزوننا بمعلوماتهم وحواسيبهم، على نحو يجعلنا نفكر بتقليدهم أو بالبحث عن الأسباب التي تجعلنا نعجز عن الإتيان بما أتوا بمثله!

هل الآخر هم البوذيون الذين وصفنا قديما عقائدهم بأنها مرذولة، فيما مقولاتهم في الفناء تخترق خطابات علماء الإسلام، قديماً وحديثاً، من الجُنيد البغدادي حتى روح الله الخميني؟ أم الآخر هم البدائيون الذين يقدسون الطبيعة بمخلوقاتها وكائناتها؟ ولكن هل البدائي الذي يقدس النهر بعيد كل البعد عن

طاليس الذي قال بأن الماء هو أصل العالم؟ أو بسؤال أقرب: أليس ثمة آصرة بين تقديس الماء ومنطوق الآية المقدسة: ﴿**وجعلنا من الماء كل شيء حيّ**﴾.

وليكن المثال من مجال عملنا نحن المشتغلين في ميادين الفكر: هل الفكر المنتَج في الغرب هو فكر الآخر أو فكر غريب عن حضارتنا وتاريخنا؟ نحن نعلم أن البعض، عندنا، يقيم فصلاً بين التراث العربي والفكر الغربي، على نحو جعله يقول بأن التراث العربي لا يتجدَّد إلاّ من داخله. ولكنك عندما تنظر في دراساته التراثية للعقل العربي، تجد أنه لا يستخدم سوى المناهج والأدوات المفهومية المستفادة من المفكرين الغربيين أمثال كنط ولالاند وفوكو ودوبريه... وهذا شأن الناقد العربي الذي يدعو إلى تأصيل النظريات والمناهج النقدية الحديثة، في الثقافة العربية، لكونها غريبة المنبت عن تاريخنا وحضارتنا، أعني أنك عندما تتفحص خطابه التأصيلي، تجده مخترقاً من ألفه إلى يائه بمفاهيم ومقولات يعتبرها غريبة أو غربية.

هذه أمثلة ووقائع تدل على مدى التداخل والتشابك بين الأنا والآخر، بمعنى أن ما نحسبه أو نستبعده بوصفه الآخر، قد يكون وجهنا الآخر أو من نتمنى أن نكون مثله، أو هو في نهاية التحليل والتفكيك من نشبهه في مبنى تفكيرنا أو في مواقفنا وممارساتنا، مما يعني أن محاولة الفصل الحاسم بين مجال الأنا ومجال الآخر، ليست سوى مصيدة تولدها عملية التصنيف والتسمية.

* شروخ الهوية

هذا على جبهة الآخر. على جبهة الأنا ربما يكون الوضع أكثر لبساً وإشكالاً. فمن نحن يا ترى؟ أقصد نحن الذين نقطن العالم العربي بحدوده الرسمية؟

هل نحن عرب أم مسلمون أم عرب مسلمون؟ إذا قلنا بأننا عرب فإننا نستبعد ونثير حفيظة من لا يعتبرون أنفسهم عرباً من الأعراق والشعوب التي تتعايش مع العرب من الكرد والقبط أو من الأرمن والسريان أو من البربر وسائر العجم. وإذا قلنا بأننا مسلمون، فإننا نثير حفيظة غير المسلمين من أهل الديانات الأخرى الشقيقة والعدوة للديانة الإسلامية، من المسيحيين واليهود، فضلاً عن العلمانيين

والمحدثين من الخارجين على الديانات التوحيدية. وإذا قلنا بأننا عرب ومسلمون، استبعدنا من لا يعتبر نفسه عربياً ولا مسلماً. وتلك هي، على وجه التحديد، إشكالية التسمية، التي يصطدم بها الذين يشتغلون بالفلسفة المنتجة في العصر الإسلامي، والتي شارك في إنتاجها علماء ومفكرون ذوو انتماءات مختلفة ومتعددة أو ملتبسة ومتداخلة من العرب والفرس والسريان واليونان، أو من المسلمين والنصارى واليهود: هل هي فلسفة عربية أم إسلامية أم عربية إسلامية. . .؟

هذا الإشكال هو الذي جعل الدكتور حسن حنفي يتحدث دوماً بضمير المتكلم وبلغة الجمع، فيقول حضارتنا أو تراثنا أو فلسفتنا، هكذا مستبعداً التسمية والتعيين، لما تنطوي عليه هوية الأنا من اللبس والتداخل، تاركاً ملء الفراغ الدلالي لتأويل القارئ أو لتقدير السامع، أي مؤثراً الهروب من المشكلة.

ولو توقف المرء عند الخانة العربية نفسها، يجد أن الهوية على هذا المستوى منسوجة من التقسيمات من غير جهة: هناك أولاً القسمة بين مشرق ومغرب. وإذا كانت هذه القسمة تشير إلى اختلاف جغرافي ما بين شطري العالم العربي، فقد أتى من أعطى للمغايرة بُعدها العقلي والمعرفي، على ما فعل الجابري بحديثه عن مغرب عقلاني ومشرق عرفاني. . هناك من جهة ثانية الانقسام داخل كل شطر بسبب التعدد والاختلاف أو التعارض بين الدول والأقطار أو بين الطوائف والمذاهب أو بين الشعوب والقبائل أو بين الأحزاب والفصائل.

والأهم من ذلك هو الانقسام بين العرب من حيث مذاهب العروبة وأنماط الوحدة. وعندما يفكك المرء مقولة العروبة الجامعة، يكتشف أن دلالتها تنطبق إما على شطر أو قطر وإما على حزب أو على جناح من حزب، وربما هي تضيق بحيث لا تنطبق إلاّ على فرد واحد بعينه، يفكرويحلم ويتمنى عن كل العرب، على ما هي حال القائد الملهم والزعيم الأوحد، أو على ما هي حال المثقف المنظِّر والداعية، الذي يمارس الوصاية على الأمة والهوية والذاكرة. . وهكذا كل فريق أو كل واحد يفهم العروبة بمعنى يخصه وحده من دون سواه. ولا عجب. فإذا كان المرء لا ينزل النهر مرتين كما قال هرقليط، فلا معنى يدرك بذاته مرتين،

وإلاّ كيف نفسر الاختلاف على النصوص بين الشراح والمفسرين؟ كيف نفهم الاقتتال باسم العروبة والإسلام أو الاشتراكية؟ إنها أحادية المعنى وديكتاتورية الحقيقة أو إرهاب الأصل وانغلاق الهوية.

وإذا كان هذا شأن العروبة، إنما هي مصدر انشقاق ونزاع، إذ هي عروبات متعددة ومتعارضة، بتعدد الأقطار وتعارض الأحزاب أو بتفرد القادة والزعماء، فليس الوضع بأفضل في المحيط الإسلامي الواسع، لأن هناك إسلامات متعددة ومختلفة بل متعارضة، بتعدد الفِرق والمذاهب، أو باختلاف الأئمة والاجتهادات، فضلاً عن التعارض بين الدول والسياسات..

والساحة اللبنانية، على ما شهد الواحد وعانى، تقدم مثالاً نموذجياً على كسور الهوية وشروخ الوحدة، كما تجسد ذلك في حرب الكل على الكل: حرب بين الطوائف، وحرب داخل طائفة بين أحزابها ومنظماتها، وحرب داخل الحزب بين أجنحته وفصائله.. فضلاً عن حروب الدول الفاعلة الشقيقة والعدوة.

ولذا عندما كان ابني يسألني، إبّان احتدام المعارك، في أحياء وشوارع بيروت: لم يتقاتلون وهم على مذهب واحد أو من حزب واحد؟ كنت أتخلص منه بالقول له: أجيبك على السؤال عندما تكف عن المشاجرة مع شقيقك، مستحضراً بذلك قصص وروايات الأخوة الأعداء، التي يبدو فيها الشقيق آخراً أو عدواً، وتلك هي معضلة «النحن».

* فُتات الأنا

هذا ما يتكشف أيضاً حتى على مستوى الفرد نفسه. فعندما يريد أحدنا أن يملأ مصطلح «الأنا» بمضامينه، لتعريف هويته، اصطدم بشبكة من الأطر والدوائر المتعددة والمتداخلة، تتراوح بين الأحدية والكونية: بين الانتماء العائلي والانتماء الطبقي، أو بين الانتماء الطائفي والانتماء الديني، أو بين الرابطة الوطنية والرابطة القومية، فضلاً عن الإنسانية، وكلها خانات ومستويات تتداخل وتتشابك لكي تجعل من الصعب تعيين مركز يمكن القول بأنه يمثّل هوية المرء الأصلية أو حقيقته الجوهرية.

وأنا عندما أسأل نفسي عن نفسي، أسئلة الأصل والفصل، لتعيين هويتي، فإن السؤال يشرِّع الباب أما أجوبة لا سبيل إلى قَفْلها، إذ يتداعى إلى ذهني ما تنافر من الخصال والصفات، أو ما تعدّد من الأصوات والضمائر والانتماءات.

هل أنا لبناني كما تُشير تذكرتي وبطاقة هويتي؟ بالطبع، لأن لبنان هو مسقطي وموطني وبيئي ومجال عملي... ولكن ذلك لا يعني أنني أتعصب لبلدي وأحبه حتى القتل، على ما علمتنا التجارب المريرة والمدمرة، في حب الأوطان، لبنانياً وعربياً، على يد بعض الحماة وأصحاب الدعوات القومية.. كما لا يعني، مثلاً، أني أوثر الكُتّاب اللبنانيين على سواهم من العرب وغير العرب، على ما نسمع ونقرأ عن النعرات والحزازات الوطنية والشخصية بين الكتاب السجال بشأن المحاصصة الوطنية المتعلقة بدور كل قطر عربي في الريادة الشعرية. ربما كنتُ على العكس من ذلك، أَمِيل إلى غير اللبنانيين، على ما اتّهم، خاصة في ميدان الفلسفة والفكر، حيث أجد، في هذا الخصوص، أن الأهم ينتج الآن في المغرب أو في تونس.. ثم أي لبنان أريد وأختار؟ ثمة أكثر من لبنان، ولكل فريق طائفي أو حزب عقائدي لبنانه الذي يتصوره، بحسب إرثه ومرجعياته الثقافية، أو بحسب مكانته وموقعه وشبكة مصالحه، ولا شك أن هناك كثيرين لا يهمهم بقاء لبنان إذا لم يكن كما يريدون له أن يكون. من هذه الوجهة يتعدد لبنان بتعدد المعنى وتشتّت المقاصد.

هل أقول إذن بأنني عربي؟ طبعاً أنا أنطق بالعربية وأكتب بها وأندهش لروعة مآثرها وجمالاتها، كما أتماهى مع الناطقين بها، خاصة عندما أجد نفسي في وسط غير عربي، إذ الأنا تنتصب واحدة في مواجهة الغير، بقدر ما تنشطر على نفسها مع نفسها.. ولكني إذ ولدت لبنانياً عربياً بالصدفة، فإني أشكر الصدف التي أتاحت لي أن أتعلم الفرنسية وأن أحصّل جزءاً من ثقافتي بواسطتها، كما أنني أتأسف لكوني لا أعرف الإنكليزية أو الألمانية أو الفارسية.. وفي متخيلي أنني أتماهى مع كثيرين من الكُتّاب والمؤلفين، الأجانب، أكثر مما أتماهى مع نظرائهم من العرب، بل يجدر بي أن أعترف أن ما حصلته من اطلاعي على الفكر المنتج في الغرب، قد أسهم في تكويني العقلي قدر ما أسهم في ذلك تراثي الثقافي والفكري... وفي أي حال أحاول أن لا أكون عربياً على طراز كثيرين من العروبيين الذين حولوا

عقيدتهم القومية إلى أداة لإنتاج التسلط والتشرذم أو الدمار والهلاك.

وهذا شأني مع عقيدتي الدينية. فأنا أتماهى مع الذين يتلون الآيات البيّنات ممن أندرج معهم تحت خانة الإسلام، من عرب وغير عرب، ولكني أجد نفسي أقرب، إلى الأب لولون أو إلى تيلارد دي شاردان، من الشيخ المتفقّه، الذي أسكن في جواره، والذي يكفّر كل مسلم لا يرى رأيه ولا يأخذ بتأويله أو اجتهاده. وكم أنا معجب باللاهوتي اللبناني الراحل الأب يواكيم مبارك الذي كان يحمل معه في ترحاله مصحفه، لكي يرتّل الآيات البينات عندما تسنح الفرصة، كما يفعل أي مسلم. وكم أتأسف أن لا أجد بين العلماء المسلمين من يمارس مثل هذا الانفتاح على المسيحية.. مع أن المرء إذا نظر، بعين التفكيك، إلى الخطاب الإسلامي العقائدي، وجده يستبطن غير معتقد أو شرع: اليهودية من خلال مبدأ الاصطفاء، والمسيحية من خلال التجسيد، والبوذية من خلال مقولة الفناء، والثنوية من خلال التعارض بين الله والشيطان، والماركسية من خلال الوعد بالفردوس، والإباحية من خلال إباحة المتعة، الأمر الذي يجعل النص الإسلامي، فضاء لتعدد المعاني والأصول أو لاختلاف الصيغ والأنماط أو لتعارض القواعد والأحكام.

وهذا شأني مع انتماءاتي المجتمعية الأخرى، العائلية أو المهنية أو الطائفية، بمعنى أنني أفتش عما يشبهني عند من أعتبره الآخر، وأطمح إلى أن أمارس هويتي لا كسجن ديني أو طائفي ولا كمعسكر قومي أو وطني ولا كعصبية عائلية أو طبقية.. بل كانتماء يغتني من الانفتاح على الآخر، أو كحجاب يخفي وجهاً آخر، أو كأنا لها آخرُها، أو على الأقل ككينونة مع الآخر.. أي كينونة منفتحة على تعدد اللغات والثقافات، بقدر ما هي حيّز لتعدّد الأنوات التي تسهم في تشكيل هويتي المركبة والملتبسة... وأنا عندما أخلو إلى نفسي أجدني موزعاً بين انتماءاتي، منشطراً على نفسي بين أهوائي وميولي، متوتراً بين مواقفي وخياراتي، على نحو يلتبس فيه الصديق والعدو، ويتلبّس الأنا بالآخر، وذلك من جراء تعدد الأنوات وكثرة الهويات الناشئة من تعدد أطوار الوعي وطبقات الذاكرة ومحطات الحياة، بحيث يبدو من الصعب عليّ أن أتوقف عند محطة دون سواها، باعتبارها المرتكز أو الجوهر أو النواة..

* الاسم ومعناه

هل يعني ذلك أن ليس لهوية المرء أصل يمكن الرجوع إليه؟ بلى! هناك الاسم والجسم وما بينهما من فِكر.

ولا شك أن الاسم يحدّد هوية المرء ويطبع شخصيته. وفي بلد ذي تركيبة طائفية، كلبنان، كان الأسم إبان الحرب يهلِك صاحبه أو ينقذه، إذ كانت الحرب، بمعنى ما، حرباً على الأسماء والرموز أو من أجلها. ولكن الاسم لا يستغرق هوية الكائن. واللغة العربية تقدم شاهداً بليغاً على تعدد الأسماء لدى الشيء الواحد أو الكائن الواحد، كالسيف والرمح أو الأسد والفرس، وكان أبو العلاء يتباهى بأنه يعرف ما لا يعرفه سواه، أي أن للكلب سبعين إسماً.

وإذا كان هذا شأن الحيوان الذي يكاد يتساوى مع طبيعته، فمن باب أولى أن يكون هذا شأن الإنسان الذي يخرج على الفطرة أو يعمل على الطبيعة، بالتطويع والترويض، أو بالتصنيع والتحويل، مما يجعله، بفعل الخلق والإبداع، صاحب هوية مرنة ومفتوحة، هي دوماً قيد التشكل وإعادة البناء بقدر ما هي مرهونة للحدث والمنجز والمكتسب. من هنا يجد الإنسان نفسه عند كل طور حضاري أو فتح تقني أو تحول تاريخي أو إنجاز ثقافي، مسوقاً إلى اجتراح اسم جديد، الأمر الذي يجعل أسماء الإنسان لا تحصى، سواء منها الحُسْنى أو القُبحى، من الإنسان الوحشي إلى الإنسان المدني، ومن الصانع إلى المستهلك، ومن العالِم إلى التقني، ومن الاقتصادي إلى العددي. . .

وهذا شأن الفرد من الناس، لا مجال لحصره تحت اسم واحد أو عنوان أوحد. فالفرد هو مجموعة فضائله وعيوبه، أو صفاته المحمودة والمذمومة. ولذا فالاسم الواحد يحجب الأنوات التي تتشابك أو تعتمل في الفكر والوجدان، والتي هي محصلة الصور والنماذج والصفات التي ينجذب إليها المرء ويتماهى معها، وخاصة تلك التي ينخرط مع أصحابها في علاقات تنافس ونزاع ونفور. هذا فضلاً عما يختزنه المرء من التجارب والخبرات، أو ما يحدث له من الصدمات والإخفاقات، أو ما يحققه من الإنجازات والنجاحات. . . وكلها تجعل من ذات النفس نسيجاً فريداً يؤلف بين أنوات لا حصر لتعدادها، هي أشبه بأقنعة لشيء لا يتكرر إلاّ لكي يتنكّر لاختلافه عن ذاته.

من من هنا فإن الاسم الواحد هو متعدد المعنى، كما تشهد أيضاً اللغة العربية، وذلك حيث اللفظ الواحد يتسع للمعاني الكثيرة. وكل معنى يشير إلى آخر يسكن الفكر، ويصنع غيرية الذات، بقدر ما تقوم بينه وبين المعنى الآخر علاقات جذب وتنافر، أو نسخ واختلاف. ولعل المعنى المتعدد هو الأساس في تعدد الأسماء، لدى الشيء الواحد، مما يجعل أسماء الأشخاص كأسماء المدن التي يتخيلها الروائي إيطالو كالفينو، بمعنى أن الحديث عن الشيء الواحد بالذات هو الكلام عليه تحت أسماء أخرى، بحيث نكون إزاء نموذج لشيء تشتق منه كل النماذج أو اسم تتفرع منه كل الأسماء. وهكذا نحن إزاء تعدد مركب ومضاعف يخترق هوية الآنا، أو الآخر، وهو تعدد الأسماء لتعدد المعاني. وإذا كان كل إسم يشير إلى معنى يسكن ذات النفس، لكي يصنع لها غيريتها، بالنسبة إلى ذاتها، فإن كل معنى يجسّد أنا أخرى هي آخر الذات بقدر ما هي أناها الأخرى.

*** الجسم وما عداه**

بعد الاسم هناك الجسم، هذا الكيان الذي نحمله أو بالأحرى يحملنا وينوء بهمونا ومشاريعنا. فهو المرتكز لتعيين هوية الأنا أو الآخر، بثقوبه وجوارحه، بحاجاته ورغباته، بلغاته وشيفراته، بصلاته وروابطه، بفضائه وأمدائه. ولولاه لما كان ثمة إمكان للحديث عن الهوية.

ولعل هذا مؤدّى ما سماه جاك لاكان «مرحلة المرآة». بمعنى أن هوية الطفل تتشكل عندما يبدأ بالتعرف إلى جسده، كأن يرى وجهه في المرآة، أو يكتشف بأن يده أو رجله التي يمسك بها أو يعضّها هي له، أو عندما يكتشف عبر الاستصراخ والاستئلاف أن الصوت الذي يستخدمه هو جزء منه له فاعليته وأثره.

والجسم، هذه الصندوقة المركبة على شكل الدمى الروسية، التي يقيم فيها المرء أو يسافر عبرها ويطل على الآخر من خلال نوافذها، إنما هو حيّز يتراوح بين العالم الأصغر والعالم الأكبر، أي بين نشاط الخلايا وعمل الفكر، أو بين مشاهد الطبيعة وهوامات الخيال، أو بين الآلات المحدودة والخواطر اللامتناهية، أو بين الحاجات التي تنطفئ والرغبات التي لا ترويها بحارٌ من الدمار ولا فردوس من النساء. أي ما بين له حد وما يجتاز أو يتجاوز كل الحدود..

في ضوء ذلك تتجسّد الأنا في فردية المرء، ويصبح كل ما عداها هو الآخر، أي كل من ننخرط معه في علاقة ما، من حضن الأم إلى مسكن الزوجة، أو من مآزرة الشقيق إلى جحيم العدو، أو من مخدع الخليلة إلى سجن الحكومة، أو من زميل المهنة إلى رئيس المؤسسة، أو من الشريك في المواطنية إلى الشريك في الإنسانية.. باختصار كل من نقيم معه علاقة تلاحم أو تشارك سواء من فرط العاطفة أو الحاجة أو العداوة، على ما هو شأن العلاقات التي تقوم بين الواحد والواحد، والتي تتراوح بين الحب والبغض، أو اللطف والعنف، أو الصداقة والعداوة، أو التبادل والمنافسة..

على هذا المستوى من النظر، تسقط معظم الأسماء والتصنيفات، لأن الآخر هو كل من ليس أنا، سواء كان قريباً مني كل القرب، أو بعيداً عني كل البُعد: أي هو من لا يشبهني، أو من لا يريد لي أن أكون مثله، أو من أتمنى أن أكون مثله، أو من أحتاج إليه، أو من أرغب فيه، أو من لا أقدر أن أكون مثله، أو من أجهل حقيقته، أو من يتجاهلني، أو من يريد الحلول مكاني أو إخضاعي والسيطرة عليّ...

في ضوء هذه المروحة الواسعة، حيثما ولّى المرء وجهه لا يجد سوى الآخر. ولا أعني بالآخر هنا الوجهة الأخرى أو وجهة الآخر أو آخر الوجهة، بقدر ما أعني من لا قيام لي من دونه، أي من أتوجّه إليه أو أعنيه أو أقصده، على وجه من الوجوه.

من هذه الجهة وبحسب هذه الوجهة في النظر والتحليل، لا وجود إلاّ للآخر. والأمثلة صارخة: من الآخر بالنسبة إلى الزوج العربي الذي يخون زوجه: إسرائيل أم الزوج الخائن؟ ومن الآخر بالنسبة إلى العراقي: أميركا أم نظام الحكم؟ ومن الآخر بالنسبة إلى الكويتي: بريطانيا أم النظام العراقي؟ ومن الآخر بالنسبة إلى المرأة الكويتية: المرأة الأوروبية أم الرجل الكويتي الذي يقول ليس للمرأة حق حتى تطالب به؟ ومن الشيطان الأكبر بالنسبة إلى ذوي الكاتب الإيراني القتيل: أميركا أم الإيرانيون الذي اختطفوه وقتلوه؟ ومن الآخر في الجزائر وأفغانستان: العرب أم العقول الأصولية المفخخة بإرادة الإلغاء والاستئصال؟ ومن الآخر في نظر المغربي: الأسباني أم اليمني؟ إذا أخذنا بكلام المخرج الطيب

الصديقي، نجده يعترف بأن الأسباني أقرب إليه من اليمني من حيث الأفق الفكري والحداثي؟ وأخيراً، لا آخراً من الآخر بالنسبة إلى نصر حامد أبو زيد: زملاؤه في الجامعة المصرية الذين اتهموه بالكفر أم زملاؤه في الجامعة الهولندية الذين استقبلوه بعد خروجه ونفيه؟

* الآخر نتاج الأنا

وحتى لا أبعد كثيراً يمكنني أن أبقى في مجال اختصاصي الذي يقدم لي أكثر من شاهد على خداع التسمية وخرافة التصنيف؟ إذ حيثما نظر المرء وجد أنداداً وأضداداً؟ بالطبع إن خطاباتنا نحن المثقفين العرب، خاصة حماة الهوية وأصحاب المشاريع الإيديولوجية، ترى الخطر مجسّداً في الغربنة والأمركة أو العولمة. هذا صريح الكلام. ولكن منطق الخطاب يقول شيئاً آخر، أي يقول بأن الآخر، أي الخصم أو العدو اللدود هم الزملاء الذين نتنافس معهم على الساحة والذين نستخدم ضدهم مفردات التجريح والتهشيم أو التحقير والتحطيم.

على هذا الصعيد كلنا آخرون، بالنسبة إلى بعضنا البعض.. طبعاً نحن نتحدث عن ديكارت وهيغل وماركس أو عن فوكوياما وهنتنغتون وبرجينسكي، بوصفهم الآخرين الذين علينا مجابهتهم لصدّ محاولات التغريب.. ولكن هؤلاء وأمثالهم هم مثال على آخر متخيَّل أو متوهم، أي على مشكلة لا نعيشها، أما الآخر الحقيقي الذي نعيش مشكلته، فنجابهه ونعسكر وراء مقولاتنا لمحاربته بالكلام العنيف الجارح، فهو زميلنا على الساحة الفكرية.

والمثال النموذجي على ذلك يقدم الدكتور أبو يعرب المرزوقي. طبعاً إن الأنا في نظر المرزوقي هم المسلمون والعرب على وجه الخصوص، أما الآخر فهو أوروبا وأميركا على وجه التحديد. هذا هو المصرّح به في خطاب المرزوقي، ولكن من يتفحص هذا الخطاب يجد شيئاً آخر، أي يكتشف بأن الآخر عند أبو يعرب هم زملاؤه وأنداده من العاملين في ميادين الفكر الذين يخالفونه الرأي والنظر، إذ هو يشن عليهم هجومه ويمطرهم بوابل من الشتائم المعرفية، من مفرداتها المحاكاة القردية، المؤسسات الببغاوية، المضغات الممجوحة، الأميون والمتطفلون والمهووسون... الكل، هم آخرون عند المرزوقي، ربما باستثناء ابن

تيمية وابن خلدون. يستوي في ذلك العرب وغير العرب، من أفلاطون إلى هيغل، ومن ابن رشد إلى الجابري، مثالاً لا حصراً. هذا مع أن أبو يعرب الذي أعجب بمزاياه وقدراته الفكرية والفلسفية، إذ يكتب ويألف، فإن من يعتبره الآخر، يخترق خطابه وفكره من حيث لا يقصد، ولا عجب فالكلام لا يتطابق مع القصد.

نحن هنا إزاء نموذج عن هوية لا تولد، داخلها، سوى النبذ والطرد للمختلف، بدلاً من خلق مجال للتداول والتواصل، بالاشتغال على الاختلاف وتحويله. ومبنى هذا النموذج المغلق وهم مؤداه أن صاحبه يملك من دون سواه، من العرب المعاصرين، علاجات وحلولاً لمشكلات العرب النظرية والعملية، بل لتغيير العالم وإنقاذ البشرية. وإذا كان لا عقل يعرى من حجب وإقصاء، فمع المرزوقي يبلغ العقل ذروة الإقصاء المفضي إلى الاستئصال، وهو موقف تسهم في إنتاجه عقلية أصولية ونخبوية ثقافية وشمولية إيديولوجية، على ما يتجسّد ذلك لدى المثقفين وأصحاب المشاريع النبوية والخلاصية ممن يعتقدون بأن بإمكان فرد أو نخبة إنقاذ مجتمع أو أمة أو البشرية.

مغزى المثل أن الوحدة القائمة على التجانس التام بين من يتماهون مع الأصل أو من هم من ذوي هوية واحدة، قومية أو دينية أو ثقافية، إنما هي سراب خادع. هل بوسع أحدنا أن يؤكد بأنه يتطابق في فكره ومساعيه وتصرفاته مع الأُول؟ إن المواقف والممارسات تكذب مثل هذا الزعم، لأن المسألة لا تتعلق بأصل يتجلى عبر نسخة المطابقة له، بل بشيء لا يعبر عن نفسه إلاّ عبر النسخ والاختلاف، أو بأصل لا نعثر عليه إلاّ كفرع، أو بمعنى لا ندركه إلاّ كتأويل، أو بمركز هو حيّز للتعدد وبؤرة للتوتر أو خزانة للأطياف والهوامات.

إن الوحدة هي خرافة حتى لدى الفرد الواحد، إذ المرء هو في النهاية تمزّقه وانشطاراته بقدر ما هو وجوهه وأطواره، أو هو فراغه ومتاهاته بقدر ما هو امتلاؤه وفيضه. وإذا كان الواحد يستجمع قواه ويستنفر طاقاته متوحداً بذاته في مواجهة الآخر، فإنه عندما يخلو إلى نفسه تحتشد فيه الأضداد، ويصبح نهباً للنزاع والتوتر بين الميول والأهواء، أو بين الآراء والمذاهب، أو بين المواقف والخيارات، بحيث تصبح الأنا الواحدة عبارة عن سلسلة من الشخوص التي تتجاذب بقدر ما تتعايش في العقل الواحد.

وهكذا فإن الفصل الحاسم بين الأنا والآخر لا يصمد أمام التحليل، لأننا كلما فحصنا تعريفاً للأنا وجدناه مُلَقَّحاً بالآخر، وبالعكس كلما فحصنا تعريفاً للآخر وجدنا فيه ما يشبه الآنا. ألم يقل محمد عبده بأنه وجد في الغرب إسلاماً من غير مسلمين؟ ومعنى القول إذا أردنا أن نعرف معنى ما نقول أن خطاب الهوية هو عبارة عن سلسلة استبعادات للمماثل تنبني عليها الأنا، بقدر ما هو سلسلة تماهيات خفية مع ما نحسبه الآخر أو الضد.

ولذا ليس الآخر الجحيم، تماماً كما أن المماثل ليس الفردس. والعالم العربي يقدم شاهداً صارخاً على ذلك. فالآخر المقيم في الخارج، هو من نقلده أو من نتمنى أن نكون مثله أو من نستبطنه على وجه ما. في حين أن الشبيه المقيم في الداخل والذي نريد بناء الوحدة معه، قد يكون هو الآخر الذي يلغم الوحدة ويمزق الهوية، بقدر ما يجري التعامل معه على سبيل التهميش أو الاستبعاد أو التسلط والاستبداد، أي بقدر ما نريد له أن يكون على شاكلتنا أو نسخة عنا أو آلة نسخُرها لخدمتنا.. بهذا المعنى نحن نفكر في الآخر بوصفه المعضلة، في حين أن الآخر ليس سوى ما تتألف منه النحن. إنه في الداخل أكثر مما هو في الخارج، أي هو الشبيه الذي نُرهبه أو الشقيق الذي نفزع منه. وإلاّ كيف نفهم كل هذا الاختلافات الوحشية والنزاعات الدموية؟

* الضحية والمسؤولية

ماذا تعني هذه القراءة للوقائع والتجارب والشواهد؟

على الأقل إعادة صياغة إشكالية العلاقة بين الأنا والآخر، إذ الطرفان هما وجهان لعملة بشرية واحدة، بمعنى أن أحدهما لا ينفك عن الآخر فيما هو يصوغ مشروع حياته أو يلعب لعبته على مسرح وجوده. فلا غنى للواحد عن آخر يواجهه على أرض الواقع، أو يتخيله كأليف وشريك أو كصنو وند أو كخصم وعدو. وبكلام آخر: لا قوام للأنا من غير آخر، متخيل أو واقعي، تفكر فيه وتنخرط معه في شكل من أشكال العلاقة. بهذا المعنى كل منا يصنع ذاته، بقدر ما يخترع آخره. ومعنى المعنى هو إعادة النظر في مسألة الهوية، سواء من حيث الرؤية أو المعاملة: من حيث الرؤية بمعنى أن نتوقف عن قراءة واقع الهويات من خلال

مفاهيم العنصر والأصل والجوهر والنقاء والثبات والاستقامة والمطابقة والوحدانية، لكي نرى إليها من خلال مفاهيم الاختلاف والتعدد والتركيب والعقدة والخلاص والتهجين والتحويل والصيرورة. .

طبعاً ثمة معنى يدين له المرء، ولكن نحن هنا إزاء معنى يختلف عن نفسه باستمرار، إذ لا معنى يتكرر بذاته عند فردين اثنين أو في خطابين متباينين، إلاّ على سبيل الإزاحة والإحالة أو النسخ والتحوير أو الخداع والتمويه. ولا شك أن هناك أصولاً وثوابت من النصوص والرموز والأحداث، ولكن العلاقة بها ليست ثابتة بل متحركة، بمعنى أنها تقوم على التوليد والتحويل، أي على إعادة التشكيل والبناء، وإلاّ آلت العلاقة بالهوية إلى التحجر والجمود أو إلى الإرهاب والاستئصال. كذلك ثمة ذاكرة تحفظ وتؤمّن الوصل والديمومة، ولكن ثمة خيال خلاّق، يتيح للمرء كسر القوالب واختراق المواضعات أو الخروج على التصنيفات الجاهزة والتحرر من الأفكار المسبقة، لكي يعيد بناء هويته على نحو مختلف، تغتني معه بأبعاد وإمكانيات جديدة.

بهذا المعنى لا توجد هويات صافية أو أصول نقية. ليعترف أحدنا بأنه ذو هوية هجينة هي خليط من الفروع والأنساب أو خلاصة تركيبية هي محصلة التجارب والخبرات أو ثمرة الأعمال والمنجزات أو نتيجة الإخفاقات والجراحات. والأحرى أن نتحدث عن فرديات تتواجه في دوائر وحقول وقطاعات، وتقوم بينها علاقات قوة أو ثروة أو معرفة أو شهوة، بصرف النظر عن تعدد الأطر والانتماءات أو اختلاف اللغات والثقافات. فالحروب بين الأهل ليست أقل خطراً أو دماراً من الحروب مع الخارج، كما شهدت الحرب اللبنانية التي كانت نموذجاً للحروب العربية وكما يشهد المسلخ الجزائري. وإذا قيل بأن الخارج يساهم في تغذية الصراعات وتأجيج الحروب، فالجواب أن الأرض صالحة لذلك، بقدر ما تكون المجتمعات ملغمة، أي بقدر ما يجري التعامل مع الشبيه، الذي هو الآخر الداخلي، بمنطق يقوم على عدم الاعتراف أو بلغة النبذ والاستبعاد. . . فالآخر يلغم الوحدة على أي مستوى كان، ما لم يجر الاعتراف به أو فتح خط للتواصل معه. بهذا المعنى نحن ضحايا بعضنا البعض، بقدر ما نحن ضحايا أفكارنا عن الأنا والآخر، أو عن الهوية والغير. فالهوية المنفتحة هي نظام

للوصل والفصل مع الآخر، أو هي شبكة الحدود التي يتقاطع بها الفرد مع الآخرين. من هنا تحتاج الوحدة إلى سياسة فكرية جديدة في التعامل مع الهويات الفردية أو الجمعية، بحيث نتجاوز مفاهيم القوقعة والمعسكر والضحية نحو مفاهيم الوسط والمساحة والشبكة والمسؤولية والحوار والتداول.

آن لنا أن ننتقل من الأنا الخصوصي، العربي، أو الإسلامي، أو الغربي، أو الأميركي، المسجون داخل أسمائه وشعاراته وعناوينه نحو الأنا بوصفها فاعلاً بشرياً مسؤولاً ومشاركاً في صناعة الحضارة والحفاظ على الحياة والطبيعة، بصرف النظر عن الخوصيات والانتماءات. فالأنا المتفرد لا يشعر بالغربة في أي مكان، ربما بسبب فرادته التي يصنع بها كونيته عبر تشكيل مساحة للقاء مع الآخر، حتى ولو كان الآخر قاتلاً. فالعارف يفزع من نفسه، عندما يقتل إنسان نظيره. ثم ألا نقتل نحن الحيوان لكي نتغذى بلحومه وننتعل جلوده أو نتدفأ ونتجمل بفرائه؟. وتلك هي معضلة المعضلات، في ما يتصل بعلاقة الإنسان بسواه. وهذا ما يحجبه خطاب الأنا والآخر على السواء.

مراجع

1 ـ فيليب مانغ، الاختلاف والتكرار عند جيل دولوز، ترجمة عبد العزيز بن عرفه، مجلة كتابات معاصرة، العدد 34.

2 ـ لغات وتفكيك في الثقافة العربية، ترجمة عبد الكبير الشرفاوي، دار توبقال.

3 ـ إيتالو كالفينو، مدن الخيال، ترجمة محمود موعد، دار المدى.

4 ـ ميلان كونديرا، الهوية، ترجمة أنطوان حمصي، دار ورد.

5 ـ أمين معلوف، الهويات القاتلة، دار النهار.

6 ـ علي حرب، خطاب الهوية، دار المناهل.

العربي بين اسمه وحقيقته
أو نقد العقل الوحدوي(*)

«وحدها الاختلافات تتشابه»

جيل دولوز

فهم المأزق

اعترف بأنني لست من أصحاب الفكر القومي، كما لا أعد نفسي من الاختصاصيين في هذا الشأن، وإنما أنا عامل في ميدان الفكر على العموم، تستوي في ذلك عندي اتجاهاته ومجالاته، أكانت عربية أم غير عربية. وبصفتي كذلك، فإنني أهتم بالأفكار واشتغل بنقد المفاهيم والمشاريع، وذلك من أجل سبر الإمكانات وإعادة صوغ الإشكاليات أو من أجل فهم المآزق وتفسير الإخفاقات والتراجعات.

ولا شك أن المقولات المتداولة في الخطاب العربي المعاصر، على اختلاف منطلقاته، تشكّل مادة خصبة للعمل، وأخصها مقولات التنوير والتقدم والعقلانية والعلمانية والحرية والحداثة، فضلاً عن مقولات الإسلام والهوية والعروبة والوحدة.

مثل هذا العمل يقع أساساً في الصميم من مشاغلي، وهذا ما أحاوله هنا: نقد الفكر القومي والعقل الوحدوي، ولذا يتناول النقد، بالدرجة الأولى، المقولات والمفاهيم، من حيث طرق استعمالها وأساليب التعاطي معها أو كيفية

(*) ألقيت هذه الورقة في الندوة التي نظمها المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، حول، الفكر العربي المعاصر، الكويت، تشرين أول 1997.

إدارتها. فمأزق المشروع القومي لا يكمن في عوائقه الخارجية من نزعات قطرية أو أنظمة رجعية، ولا في المؤامرات التي تحوكها القوى العالمية الامبريالية، وإنما يكمن في الفكر نفسه، أي في عوائقه الذاتية التي حالت دون تحول المقولات إلى تجارب ممكنة تسهم في تشكيل عالم عربي أكثر تواصلاً وتضامناً بين دوله وشعوبه.

يمكن لناقد الفكر العربي أن يهتم بالظروف الاجتماعية والأوضاع الاقتصادية، أو بالأنظمة السياسية والصراعات الدولية. ولكن المعني بالشأن الفكري، والفلسفي على وجه التحديد، إنما إشكاليته هي دوماً فكرية، ومعالجته للمسائل تتم على مستوى الفكر. ولهذا فأنا أقرأ الأزمة في منطق الفكر نفسه، أي في نماذج الرؤية ومبادئ التصنيف وقوالب الفهم، أو في التراكيب الذهنية والمنظومات العقائدية والممارسات الفكرية. ذلك أن أكثر العرب إنتاجاً للاختلاف هم الذين يفكرون في الوحدة وينظرون لها.

ولعل هذا شأن بقية المشاريع: فالأساس في فهم مأزقها هو الأفكار نفسها، أي فكرة التقدم أو الاشتراكية أو الإسلام أو الحداثة، تماماً كما أن مأزق المشروع القومي يكمن في فكرة الوحدة بالذات. ذلك أن العالم هو في النهاية بحسب ما نفكر فيه، أي هو رهن بمقولاتنا الخاوية وأوهامنا الخادعة وتهويماتنا المدمرة، كما هو رهن بقراءاتنا الفعّالة أو أفكارنا الخصبة ومفاهيمنا الخلاّقة أو الخارقة.

تعرية المسبقات

من الطبيعي أن يتركز النقد على مقولة «الوحدة»، إذ هي أخص ما يميّز به المشروع القومي عن سواه من المشاريع التي تقاطع معها أو تأثر بها، كالمشروع الإسلامي أو الاشتراكي أو الليبرالي.. ذلك أن فكرة الوحدة، هي في نظر القوميين الغاية والوسيلة معاً: فهي الهدف الذي ينشده كل قومي استعادة للهوية الضائعة، كما هي أداة التحرر والتقدم والسبيل إلى صنع القوة وممارسة الفاعلية والحضور.

ويقوم النقد على تفكيك المقولة لتعرية البداهات التي ينبني بها الفكر القومي ويحجبها، وأعني بها النماذج والقوالب والآليات التي اشتغل بها العقل الوحدوي لكي ينتج عوائقه وفشله. هذه البداهات كثيرة ومتداخلة، تبدأ بالوهم الماورائي،

وتنتهي بالمنطق الاختزالي، مروراً بالتعلق الخرافي والمنزع الصوفي والوعي الاستلابي والفكر الأحادي أو الأسلوب الدغمائي... نحن إزاء نمط من التفكير لا يخص الاتجاه القومي وحده من دون سواه، وإنما هو نمط هيمن على عقول النخب الثقافية من أصحاب المشاريع الأيديولوجية، سواء في العالم العربي أو في خارجه.

يتجلى الوهم الماورائي في الاعتقاد بوجود هوية قومية للعربي، هي «روح مطلقة» سارية في كل فرد، أو «ذات مثالية» تتعالى على الأحداث والتجارب والاختلافات، أو «صفة أزلية» لا يجري عليها التبدل والتغير. نحن هنا إزاء هوية ناجزة ومسبقة تبقى «هي هي في جوهرها»، بحسب مقولة ميشال عفلق، وذلك بقدر ما تصدر عن «إرادة الله». ولذا، فهي قدر لا مرد له ينبغي على العربي أي يكون خليقاً به[1].

بحسب هذا الفكر الغيبي والمثالي ليس الأفراد من العرب سوى أصداء أو «ظلال باهتة» للفكرة المجردة والحقيقة الخالدة. إنهم نسخ عن الأصل، بقدر ما هم أسرى طبعهم الصافي الأصيل، أو بقدر ما هم مجرد امتداد «لروح الأجداد الأبطال». ولذا عليهم أن يتوجهوا دوماً نحو الماضي، لتحقيق الروح العربية الأصيلة واستعادة الهوية المفقودة. باختصار أشد، لا قيمة هنا للفرد في ذاته، إذ هو مجرد «وسيلة» لتجسيد الصفة المثالية أو الروح المطلقة أو الرسالة الخالدة أو الوحدة المقدسة.

ولذا فإن الشكل الماورائي، الذي هو في أساسه مبدأ لتفسير العالم، كما هو شأن المحرك الأول الذي لا يتحرك عند أرسطو، أو واجب الوجود عند الفارابي، إنما يتحول في الفكر القومي إلى مركب فكري تتداخل فيه أوهام المثالية والصور الروحانية مع الممارسات التقديسية والقفزات الخرافية فوق الواقع.

يتجلى ذلك في التماهيات اللامعقولة التي يقيمها العربي، والقومي على وجه العموم، مع اسم أو عرق أو أرض أو لغة أو تراث أو عصر أو دور، لكي يتخذ منه مقوم الأمة، أو مرجع الهوية، أو نموذج الوحدة. ومن أمثلة ذلك قفز القوميين اللبنانيين، إذا جازت التسمية، فوق العصور، لإتخاذ العصر الفينيقي مرجعاً لهويتهم، أو اعتقاد القوميين الاجتماعيين بوجود «مزيج سلالي» سوري

متفوق يتميّز به السوريون عن العرب الصحراويين حسب ما نجد لدى أنطون سعادة[2]. في الفكر القومي العربي ثمة صور كثيرة للتماهي وذلك بحسب منوعات هذا الفكر. هناك الطبع الصافي، أو الرسالة الخالدة، أو اللغة المتعالية على الزمان، أو الأرض الممتدة من الماء إلى الماء. ومنهم من يتماهى مع عصر معين يعتبره المثل الأعلى أو العصر الذهبي. قد يكون العصر الجاهلي، أو عصر الفتوحات، أو العصر العباسي. ومنهم من يستلهم صور الأمة ونماذج الوحدة من الفلسفات والتجارب الأوروبية، الألمانية منها بنوع خاص[3].. حتى العقل يشكّل هنا أساساً للمماهاة. فالدكتور محمد عابد الجابري ـ على ما بت معروفاً ـ يحدثنا عن عقل عربي يتميّز عن عقول الأمم الأخرى بأنه «عقل بياني» صاف دخل عليه العقل العرفاني من خارجه وأسهم في تخريبه[4].. وهكذا نحن إزاء عقل وحدوي يشتغل باستحضار نماذج وأطياف من أزمنة غيبية وعصور سحيقة، من أجل استعادة الوحدة الضائعة، أو من أجل لأم «الاسم العربي الجريح» على حدّ تعبير عبد الكبير الخطيبي..

هذه التماثلات مع الأسماء والأشياء تبلغ ذروتها فيما سماه بعض الدارسين للفكر القومي بالمنزع الصوفي. والصوفية تعني هنا الاتحاد والذوبان أو الإمحاء إزاء فكرة أو شخص، أو بالأحرى إزاء شخص يرمز إلى الاسم والهوية ويجسّد المبدأ والمثل الأعلى. فمصير الفكرة، في الفكر العقائدي، أن تتشخصن في فرد يختزل الأمة ويصبح مستودعاً لهمومها وآمالها وأحلامها. هذا الفرد الذي يغدو موضع التعظيم والتبجيل، هو على ما نعرفه ونشهد أو نعاني، القائد الملهم والزعيم الأوحد والإنسان الكامل والبطل التاريخي الفاتح أو المنقذ والمحرر، أي هو الشخص الذي تخلع عليه كل المزايا التي ترفعه إلى مصاف الآلهة. الأمر الذي يترجَم عبادة للشخصية أو أنظمة كلانية وممارسات فاشية، وهي ظواهر تتفاوت داخل الاتجاه القومي من حيث الغلو والتطرف بين مفكر وآخر أو بين حزب وآخر أو بين قائد وآخر.

هذا بالطبع تلخيص مكثف غاية التكثيف لنمط الفكر القومي، على ما استخلصته من أقوال بعض المفكرين القوميين، أو من أقوال بعض الدارسين للفكر القومي.

ماذا يعني ذلك إذا شاء المرء أن يقرأ ما لا يُقرأ في الخطاب أي ما يحجبه القول ويتأسس عليه في آن؟

هناك جملة مسبقات يصدر عنها الفكر القومي يساعد كشفها على فهم اللامفهوم مما يحدث على أرض الواقع المحايث للعمل الوحدوي.

*** الانشداد إلى الوراء**

نحن إزاء نمط من التفكير يشدنا إلى الوراء، بدلاً من أن يتوجه بنا إلى الحاضر والراهن أو المستقبل. ولذا فالتركيز يتم على المسبق والمنجز والمتحقق، لا على ما يمكن خلقه وإنجازه أو فتحه واستكشافه. وإذا تركبت العروبة على جذرها الإسلامي يضاف إلى المسبق البيولوجي أو العرقي الذي يحدد هوية العربي قبل ولادته، المسبق العقائدي الذي يجعل النص القرآني ينطوي، بصورة تسبق العقل والتجربة، على مختلف النظريات العلمية في مجالات الطب والطبيعة والنفس والفلك، أو حتى على المنطق التجريبي الذي وضعه باكون في فجر العصور الحديثة، على ما يقرأ الكثيرون النص بصورة إسقاطية استباقية. بهذا المعنى فالعربي هو من تسبقه الأفكار وتتقدم عليه الحقائق، أي أن زمنه هو زمن أصولي تراجعي. ومن يكون كذلك لا ينتج فكراً ولا يصنع حقيقة ولا مستقبلاً.

مثل هذا النمط من التفكير هو الذي يفسر لنا كيف أننا نعود القهقرى، ونكاد نخرج من التاريخ أو نصبح على هامشه، كما يلاحظ أو يخشى بعض المثقفين العرب. ولا عجب في الأمر: فالقوة والفاعلية والازدهار والحضور، كل ذلك يتحقق بتحرر الواحد من مسبقاته وأوهامه الذاتية، بتغيير صورته عن نفسه وإعادة ابتكاره لدوره، للمساهمة في تكوين المشهد العالمي، عبر خلق واقع جديد، أو القيام بإنجاز حضاري، أو اقتحام مناطق جديدة للتفكير والعمل. بمعنى آخر: إن الدور الفاعل لا يمارس إذا بقي الواحد، فرداً كان أو مجموعاً، أسير معنى معين أو سجين صورة ماضية، بل يمارَس بالاشتغال على الذات والعمل على تغييرها، للانخراط في صناعة العالم، ونسج علاقات فاعلة وراهنة مع الواقع، وذلك بخلق إمكانيات جديدة للوجود والحياة، تتغير معها جغرافية المعنى وعلاقات القوة.

وليس صدفة أن الأمة التي تتصدر اليوم العالم، أي الولايات المتحدة، هي

الأقل عراقة وإنشداداً إلى الماضي، والأكثر تنوعاً واختلاطاً على الصعيد العرقي، في حين أن الأمم العريقة، كفرنسا وبريطانيا، تتراجع بقدر ما تهرب من الواقع إلى الماضي بصوره ونماذجه.

*** مجتمع للعبودية**

انعدام الفاعلية وجهه الآخر انعدام الحرية. إذ الفرد هنا «ليس غاية في ذاته»، بقدر ما هو نسخة عن أصل يسبقه، أو أسير لطبيعة تتحكم فيه، أو منفّذ لمشيئة عليا تتجاوزه. وهكذا بحسب هذا النمط من التفكير، لا قيمة للفرد إذ هو مجرد أداة تسخر لخدمة المسبق والأزلي والمتعالي. والمجتمع الذي يكون أفراده مجرد آلات يتحول إلى مجتمع لإنتاج العبودية لا لصنع الحرية. نحن هنا إزاء تأليه للأسماء والصفات يولد القمع والاستبداد والعنف، باسم الوحدة المقدسة أو المصلحة العليا للأمة، على ما ترجم العمل القومي أو على ما يراد له أن يترجم. والمثالات تقدمها مواقف النخب الثقافية وتصاريحها عند الأحداث: فالقوميون، عروبيون كانوا أم غير عروبيين، يستبشرون ويبتهجون عندما يتغلب بلد عربي على آخر، أو تجتاح دولة عربية لأخرى، إذ المهم عندهم قيام الوحدة مهما كانت الأثمان، أي مهما كان حجم الدمار والهلاك للبلاد والعباد.

*** الخواء الوجودي**

من سمات الفكر القومي على ما جرى عرضه القفز فوق الأحداث ونفي المتغيّرات. وهذا هو معنى الجوهر الذي لا يحول ولا يزول. إنه التعامل مع الأحداث والكائنات بوصفها أحداثاً عارضة أو أعراضاً زائلة. والمثال على ذلك ما علق به الدكتور الجابري على اجتياح العراق للكويت.

لقد اعتبر يومئذ أن هذا الحدث لم يكن مقصوداً بذاته أو مخططاً له، بل كان مجرد «حدث عارض»[5] اعترض القيادة العراقية في طريقها لتحقيق مشروعها القومي التحرري. غير أن المسكوت عنه في خطاب الجابري، هو أن الكويت هي التي جرى التعامل معها بوصفها مجرد حدث عارض أو زائل إزاء الفكرة القومية والمشروع الوحودي. وبالطبع هذا شأن بقية الدول والشعوب والأفراد: لا قيمة لأحد أو لوطن قياساً على الحلم الوحدوي الكبير. فالشعار هنا: أنا قومي أو

وحدوي إذن أنا موجود. ولذا فالفرد يوجد من أجل العروبة أو الأمة أو الرسالة أو الوحدة، وهذا شأن المشاريع الأيديولوجية والأحلام الجماعية: يوجد الفرد من أجل الاشتراكية أو الثورة أو الإسلام أو الحرية، أي من أجل مطلق يتسلط على الوجود، ويختزل الحياة بما فيها من التنوع والغنى والفرادة والطاقة الخلاّقة... إنها أمبريالية المبدأ الواحد، وفاشية العقيدة المغلقة، وإرهاب القضية المقدسة. وذلك يترجم خواء في المعنى وفقراً في الوجود، على ما تشهد التجارب في المشاريع الشمولية حيث البشر يتحولون إما إلى قطعان أو إلى مواضيع وآلات.

*** العماء المعرفي**

هذا الخواء الوجودي وجهة الآخر هو العماء المعرفي. ولا عجب فنحن إزاء تصوّر لأمة تبقى هي هي في جوهرها، أو نتعامل مع لغة تبقى على ما هي عليه. إنها المماهاة التامة، حيث الشيء يتساوى مع نفسه ولا يمكن أن يكون سوى نفسه. وما يكون كذلك لا ينتج معرفة، إذ المعرفة هي خروج من سجن المماهاة بإيجاد نسبة بين شيء وشيء، أو باجتراح حد أوسط ينعقد به الفكر، أو بخلق وسط مفهومي يتيح التلاقي والتواصل. من هنا لا معرفة، أي لا معنى ولا مفهوم، من غير اختلاف ومغايرة، أو من غير نسبة وتوسط. أما المماهاة والمساواة والمطابقة فإطباق على العقل، وخنق للفكر، وقفل لأبواب المعرفة.

ومما له دلالته أن ميشال عفلق يذهب في تعريفه للحقيقة القومية بقوله إنها تسبق المعرفة وتهزأ بالتعريف وتتملك العقل ولا تنحصر بوعي[6]. وهكذا فالقومية في تصوره تقع خارج نطاق الوعي ومساحة الفهم ونور المعرفة. وما يكون كذلك، هو أقرب إلى الغريزة التي تترجم خلافاً ووحشية، أو إلى الهوام الذي يترجم اصطفاء وفاشية، كهوام الشعب المختار أو السلالة المتفوقة أو الطبع الصافي أو الأمة التي هي خير أمة أو الشخص الذي هو خير الخلق والبرية... أو هو إيمان أعمى يحيل علاقة المرء بهويته إلى مجرد هواجس أو وساوس.

وحده ذلك يتيح لنا أن نفهم ما مورس ولا يزال يمارس باسم العمل الوحدوي أو التوحيدي من اختلافات بربرية وتصرفات إرهابية أو ممارسات اصطفائية.. وهذه ثمرة التعامل مع هوية الأمة بوصفها فطرة أو طبيعة أو استسلاماً

لعفوية الحياة. إذ ليس في الفطرة سوى اختلاف اللهجات والأوطان والطوائف والجماعات والمصالح والمواقع. . وأما الوحدة فهي صناعة ومراس ذاتي، عبر العلاقة مع الآخرين، أي هي اشتغال على الغريزة والفطرة والحياة العفوية، بالتجربة والدربة، بالعلم والمعرفة، بالتوليف والتركيب، وذلك لتحويل الاختلاف إلى إمكان وحدوي.

* الاستلاب الخلقي

ثمة وعي استلابي يخترق الفكر القومي على الصعيد الخلقي، كما يتجسّد ذلك في الشعور بالفقد والحرمان إزاء الهدف الذي هو التئام الهوية. والمستلب يفكر دوماً بطريقة نموذجية طوباوية. إذاً الحقيقة هي في نظره غائبة والحق منتهك أو مستلب، أما الواقع المشاهد فهو مصطنع أو زائف. وهكذا فهو يقيس دوماً الشاهد، أي الاختلاف المرفوض، على الغائب، أي الوحدة الضائعة. إذاً هو لا ينطلق من الحاضر والمعيش لصنع الوحدة، ولذا تبقى الوحدة غائبة مستحيلة التحقق.

هذا شأن الوحدوي في وعيه المستلب: إنه يتعامى عن المشهد ويقفز فوق الحقائق، منطلقاً في طرحه لشعار الوحدة من نموذج جاهز، أو من تصوّر ساذج، أو من نظرة تبسيطية، ولربما انطلق من طيف آت من أقاصي الذاكرة، هكذا ممارساً القفز فوق الواقع العربي المعقد النابض باختلافات أهله وشعوبه، الغني بتعددهم وتنوعهم.

ومن يفكر على هذا النحو لا يغيرواقعاً ولا يصنع وحدة، بل ترتطم أفكاره المثالية ونظراته التبسيطية على أرض الواقع العنيد، لكي تريد عليه، كما ترتد الكرة عندما تصطدم بأرض صلبة ملساء. ومآل ذلك الارتدادُ عن الهدف، والشعور بالإحباط، وإنتاج واقع أسوأ من الواقع المراد تغييره. وحده ذلك يفسر لنا فشل التجارب الوحدوية التي آلت إلى مزيد من الاختلاف والفرقة.

وهذه ثمرة إقحام المقولات الجاهزة والنماذج الكاملة على أرض الواقع. وهذا مآل التعامل مع الاختلاف الواقع بوعي استلابي ارتدادي. ذلك أن عمل التوحيد يحتاج إلى وعي إيجابي يعترف بالاختلاف لكي يشتغل عليه ويقوم

بتحويله، عبر تحويل فكرة الوحدة نفسها على أرض الممارسة وفي أتون التجربة. فلا وجود لمقولة جاهزة قابلة للتطبيق على الواقع، وإنما الفكرة الخصبة هي إمكانية للعمل، يعاد دوماً ابتكارها بقدر ما تسهم في إنتاج واقع مغاير. بهذا المعنى يبقى مفهوم الوحدة رهناً بالممارسات الوحدوية. وهذا شأن المفهوم الخلاّق: إنه يتشكل فيما ينخرط في تشكيل الواقع الذي يسعى إلى قراءته وتشخيصه. من هنا ليست الوحدة مجرد انطباق فكرة على واقعها، بقدر ما هي تجربة يصار عبرها إلى خلق وقائع جديدة ومجالات جديدة.

*** خرافة البطل**

أخيراً لا آخراً، إن نمط الفكر القومي، بحسب السياسة التي جرى بها التعامل معه من جانب الأحزاب الوجودية والطليعية، هو نقيض الفكر الديموقراطي. ذلك أن المماهاة الوحدوية أنتجت أسطورة الفرد البطل المخلّص والقائد الملهم الذي يفكر ويقرر عن الكل. والتركيز على الفرد يستبعد العمل المؤسسي بقدر ما يستبعد الحوار الديموقراطي والسلوك العقلاني. النموذج هنا هو التراتب العامودي من الرأس إلى الهرم، والعلاقة من الأعلى إلى الأدنى. أما العلاقة الأفقية فهي دوماً موضع المؤاخذة والشبهة على الصعيد السياسي. ولذا فالوحدة ليست سوى آلية للقولبة والنمذجة أو استراتيجية للإخضاع والاحتواء. وثمرة ذلك سحق المجتمع تحت سلطة العقيدة أو الحزب أو القيادة أو الزعيم الأوحد، أي قيام النظام الكلاني حيث الكل يتماهون مع الواحد الأحد الذي تملأ صوره وكلماته الساحات والشاشات.

هذه الظاهرة تصدر عن العقل النخبوي والوعي النرجسي لأصحاب الأحلام الكبيرة والمشاريع العريضة، على ما تمثّل ذلك في ممارسة النخب الثقافية الوصاية على الناس والجماهير، وادعائها الفارغ أو الفاضح القيام بتحرير أمة أو توحيدها أو النهوض بها أو قودها على طريق التقدم. إنها النرجسية الثقافية والتبجح الأيديولوجي، وذلك آل إلى الاستبداد والاصطفاء، بقدر ما أنتج آلهة قامت مقام الناس في التفكير والحلم، فضلاً عن كونه آل إلى الفقر والخراب. ولا عجب فهذه ثمرة التهويمات الخلاصية والمنازع الطوباوية والتعاملات الأسطورية مع العالم.

لا شكّ أن للأسطورة فاعليتها، إذ هي تسهم في التعبئة والتجييش، وراء الشعارات التي تعد بالتحرير والتقدم أو بتحقيق الوحدة واستعادة المجد الضائع. وقد تنجح الأسطورة في تقويض نظام أو إسقاط دولة، ولكنها أعجز من أن تسهم في بناء مجتمع جديد أو صنع عالم مغاير. يمكن للأسطورة أن تسهم في لأم الهويات والتحام العصبيات، ولكنها لا يمكن أن تبني مجتمعاً يقوم على العقد والدستور والشراكة أو على العقلانية والديموقراطية والحريات السياسية.

*** الوحدة الملغومة**

مجمل القول: هذه الآليات والبداهات ينتظمها منطق واحد، هو منطق اختزالي تبسيطي مغلق، يشتغل فيه الفكر تحت هيمنة مبدأ واحد ووحيد، قد يكون الأمة أو العروبة أو الوطن أو الإسلام أو الاشتراكية أو الثورة، وذلك بحسب اختلاف المشاريع الأيديولوجية.

ولكن لا ينبغي أن ننخدع بالخطاب الوحدوي. فالمقول والمصرّح به هو الكلي والعام والأمر الجامع أو المشترك، ولكن الكلمات هي في النهاية حقول من الدلالات ومخزون من الصور والأطياف والهوامات.. ولهذا فداعية القومية والوحدة، ينطق بالكلي والعام، ولكنه يقيس الأمور بمنظاره الضيق إنطلاقاً من خصوصيته الوطنية أو الطائفية أو الحزبية أو الشخصية. ولهذا فهو يستعمل العروبة ليس فقط بمعنى لا يتسع لكل العرب، بل بمعنى يضيق عن وطن أو حزب أو مجموعة لكي لا يتسع إلاّ لموقعه ووجهة نظره، مستبعداً بذلك سواه إلى دائرة العمالة والرجعية.

وهذا شأن الإسلامي التوحيدي، لا يفهم من الإسلام إلاّ مذهبه أو حزبه أو اجتهاده الخاص، مستبعداً ما عداه إلى دائرة البدعة والضلالة. وهذا أيضاً شأن الاشتراكي الأممي، يستعمل الأممية على نحو خاص لا ينطبق إلاّ على شرذمة من البشر، متهماً كل من يخالفه الرأي بالتحريف والهرطقة.

ولذا فإن العقل الوحدوي أو التوحيدي أو الأممي لم ينتج سوى ألغامه التي تنفجر اختلافات ونزعات بربرية تمزق ما هو واحد أو متحد في الأصل. هذا ما جعل العروبيين أعداء الوحدة، والإسلاميين أعداء التوحيد، والاشتراكيين أعداء

الأممية، وإلاّ كيف نفهم ما حدث ويحدث من نزاعات وفتن وحروب وانشقاقات داخل الصف العروبي أو الإسلامي أو الاشتراكي؟ لا نفم ذلك من خلال مصطلحات العمالة والخيانة أو البدعة والضلالة أو الرجعية والتحريفية، بل نفهمه من خلال العقل الدغمائي والفكر الأحادي والمنطق التبسيطي الاختزالي.

وحده ذلك يفسّر لنا كيف أن دعاة الوحدة أو التوحيد عاجزون عن توحيد حي في مدينة، فكيف بتوحيد عالم من الأوطان والدول أو من الشعوب والقبائل أو من الطوائف والمذاهب؟!

* منطق الشبيه

هذا هو مأزق العقل الوحدوي الذي يجدر فهمه: إنتاج الفرقة باسم الوحدة. ولا يفسر الأمر برده إلى إرادة الانفصال أو إلى الموانع الخارجية. بالعكس ينبغي إرجاعه بالذات إلى إرادة البحث عن الشبيه والمماثل. هذا هو داء العمل الوحدوي المزمن كما أراه: إنه يتجسّد في منطق المماثلة والمجانسة. مثل هذا المنطق هو الذي يجعلنا نختلف كلما فكرنا في الوحدة.

ومؤدى هذا الفهم للمأزق أن المختلفَين وحدهما يمكن أن يتشابها ويتفقا، عندما يتمكنان من خلق مساحة للتواصل أو مجال للتبادل. أما التجانس التام فمعناه أن يريد الواحد الآخر نسخة عنه أو آلة له، وإلا قام بنفيه وإلغاء دوره، ومآل ذلك إما نشوء المجتمع الكلاني، أو قيام وحدة ملغومة تنتظر الانفجار، كما تشهد تجارب المتماثِلَيْن، سواء كانت بين عاشقين أو مواطنين أو حزبين أو شطرين أو بلدين...

ولهذا قلما نجد مؤسسات قومية وحدوية تحسن الحوار والاتفاق، خصوصاً الأحزاب العقائدية والسياسية، التي كما نعرف ونعاني، تحولت إلى مصانع للفرقة والتجزئة. حتى المؤسسات الثقافية والفكرية لا نجدها تتفق بالرغم من وحدة الهدف، وذلك بقدر ما تتصرف الواحدة منها بوصفها مماثلة للأخرى تمام التماثل، ولو أحسنت كل واحدة تمييز نفسها بمجال أو دور أو اختصاص، لتواصلت واتفقت، إذ لا لقاء ولا تواصل يثمر إلاّ بين المختلفين.

وآلية المماثلة والمجانسة المولدة للاختلاف والشرذمة، هي إحدى الآليات

التي يشتغل بها الفكر العربي المعاصر، على وجه العموم، كما نجد لدى أهله وأعلامه. ومثالي على ذلك القراءة التي يقدمها الدكتور محمد جابر الأنصاري لتاريخ الأفكار والفلسفات، كما يبدو ذلك في كتابه: الفكر العربي وصراع الأضداد.

يفسر الأنصاري ظاهرة انفتاح الفكر الإسلامي على العقلانية الهلينية، مقابل رفضه للمثنوية الفارسية، بكون الفلسفة اليونانية، بما فيها الأرسطية، هي مثل الإسلام تماماً، تصدر عن «مبدأ توحيدي» وتبحث عن «التجانس الذاتي»، أي عما هو نفي للتعدد والاختلاف والشرك والثنوية والشك والريبية[7].

غير إن إرادة التوفيق لدى الأنصاري، جعلته يمارس التبسيط والاختزال، من غيروجه وعلى غير صعيد:

1 ـ ليست الفلسفة اليونانية توحيدية على شاكلة الفكر الديني، ولا هي مثنوية على شاكلة الفكر الفارسي القديم، وإنما هي شكل جديد من التفكير له ميزته وفرادته: إنشاء خطاب عقلاني، والتعامل مع العالم بلغة الإشكاليات والمفاهيم. ثم إن الفكر اليوناني ليس توحيدياً بالمعنى الإسلامي، وإنما هو فكر يخترقه التعارض بين المعقول والمحسوس، أو بين الصورة والمادة، خصوصاً عند أرسطو حيث لا وجود لفكرة «الصدور» أو الخلق.

2 ـ إذا كانت المسلمون قد انفتحوا على الفكر اليوناني، فليس لأنه يجسّد الشبيه والمماثل، بل لأنه يمثّل المختلف والمغاير، سواء من حيث الآلة المنطقية، أو من حيث المفاهيم الفلسفية. ولو اتصلوا بمن أو بما يشبههم ويتجانس معهم، لما نتج عن ذلك تفاعل خلاّق ومثمر. فالمماهاة والمطابقة والمجانسة تنتج الفقر والضحالة، أو الانخراط في العصبيات المجتمعية وتشكيل الهويات المغلقة.

3 ـ لقد جرى على أرض الإسلام: صراع متعدد الوجوه والمستويات:

أولاً: الصراع بين الأحزاب والفِرق الإسلامية حول المسائل الخلافية التي أحدثت النزاع والانشقاق منذ البداية. ثانياً: الصراع بين الداخل والخارج، أي بين الفكر الإسلامي من جهة والفكر الفارسي أو اليوناني من جهة أخرى. وما تكفير الفلاسفة سوى شاهد بليغ على خرافة التجانس، التي تستبعد قارة معرفية في

منتهى الخصوبة والثراء، يمثّلها الفكر الصوفي المتسم بالقلق والتوتر والتعارض. . . إن هذه الخرافة تجعلنا نتناسى أن الثقافة الإسلامية ليست كلاً واحداً متجانساً، بل ساحة للاختلاف والتنوع، وبحر تتلاطم فيه التيارات المتعارضة.

4 ـ إن خطاب التوحيد، النابذ للاختلاف والتعدد والتعارض، يقدم مثالاً على الخداع الأصلي الذي يمارسه كل خطاب، أي الوصول دوماً إلى ما لا يريد قوله: ذلك أن خطاب التوحيد يطرد الثنوية من الباب لكي تعود من الشباك على شكل متعارضات تخترق الفكر الإسلامي من ألفه إلى يائه: ثنائية اللّه والشيطان، أو اللّه والإنسان، أو العقل والنقل، أو الشورى والنص، أو القدم والحدوث، أو الحق والخلق. . .

وهكذا نحن إزاء تماهيات خادعة اعتاد المحدثون والمعاصرون على إقامتها بين التجارب التاريخية، كالمماهاة بين الشورى والديموقراطية، سواء بجعل الشورى ديموقراطية حديثة، كما فعل الصادق النيهوم، أو بجعل الديموقراطية شورى قبلية كما يفعل جورج طرابيشي[8].

ومآل ذلك الاختزالُ والتبسيط بحثاً عن مماهاة مستحيلة نلجأ إليها، إما دفاعاً عن الذات أو إنكاراً لمنجزات الغير. والحصيلة على الصعيد المعرفي: الهشاشة الفكرية والحمل المفهومي الخادع. فالأجدى أن نحول أوطاننا وتراثنا إلى أرض لاستيلاد الأفكار وإعادة ابتكار المفاهيم، بافتتاح حقول جديدة للمعرفة، أو ابتكار أشكال جديدة من التفكير، وعلى النحو الذي يتيح مزيداً من التفاهم والتلاقي والتواصل بين البشر، ما دام الحديث عن الوحدة يجري من منظور فلسفي.

* المنطق التحويلي

أخلص من نقدي إلى ثلاثة أمور:

أولها: أن غاية النقد ليس نقض فكرة الوحدة أو مبدأ التوحيد، بل تفكيك المقولة وإعادة تركيبها، لتحرير الفكر الوحدوي من منطق العجز وآلياته، كما تمثّل ذلك في الأحادية الخاوية والمطلقات الهشة والتهويمات الأيديولوجية التي حولت

الفطرة العربية إلى فاشيات حزبية حديثة أعادت إنتاج العصبيات القبلية والدينية بشكلها الأسوأ.

ثانيها: أن العمل الوحدوي أياً كان غرضه ومستواه يتطلب التمرس بمنطق آخر، من سماته وآلياته:

- انفتاحه على الأحداث.. إذ التفكير المنتج والفعّال هو قراءة المرء لما يحدث والمساهمة في صوغه لكي يكون دوماً على مستوى الحدث.

- اعترافه بالاختلاف الواقع، لأن الوحدة بين العرب، تنشأ بين مختلفين، ولا تجري فقط بين متماثلين، بمعنى أنها ليست ممارسة العربي لوجوده التلقائي أو الفطري، تماهياً مع الأصل أو بحثاً عن الجذر، بقدر ما هي إبداع للذات، يتغيّر به المرء عما هو عليه، لملاقاة الآخر، ليس لمجرد المماهاة الرمزية أو اللفظية، بل عبر المشاركة في صناعة المستقبل، واجتراح إمكانيات للوجود والحياة.

- ولذا فهو منطق علائقي تواصلي، غير جوهراني أو ماهَوِي، بمعنى أنه يتيح للواحد الخروج من قوقعته لإدارة علاقته مع الآخر، عبر الخلق والإنتاج، وبعقلية المحاورة والمفاوضة أو التسوية. فنحن نتحد مع الغير ليس فقط من أجل درء الخطر الذي يتهددنا، ولا لأن هناك من فرّق بيننا، بل لكي نتقن فن التواصل بفتح قنوات للاتصال المنتج أو افتتاح مجالات للتفاعل المثمر.

- وهو منطق أفقي تركيبي، غير وحداني أو تراتبي، بمعنى أنه لا يقوم على إلغاء التنوع والاختلاف والتعدد، من أجل جمع الأفراد والجماعات تحت مبدأ أعلى أو وفقاً لنموذج واحد أو على قالب واحد أو صورة واحدة، على ما يجري ترتيب الأشياء والكائنات والذوات بصورة تصاعدية في المنطق الصوري، وإنما هو منطق مجاميع يتيح إنشاء علاقات بين العناصر والمجموعات تقوم على التجاور والتشارك، أو على التقاطع والتداخل، أو على التراضي والتوافق، أو على التجاذب والتفاوض... والفرق كبير بين المنطقين: في المنطق الأحادي يجري إفقار الكل بقدر تماهيهم مع الواحد الأحد وافتقارهم إليه. في المنطق التركيبي يغتني الكل عبر صناعتهم لذواتهم وتحقيقهم لمشروعاتهم، على نحو مشترك، في

حقول المعرفة، أو في مجالات العمل، أو في مساحات اللقاء وساحات السبق والمراهنة.

وأخيراً فهو منطق تحويلي، لا تطبيقي، بمعنى أنه لا يقوم على تطبيق نظريات جاهزة ونهائية عن الوحدة، بقدر ما هو انخراط في تجارب وجودية، غنية وأصيلة، يعاد معها تركيب الواقع، بقدر ما يعاد ابتكار الأفكار وتعديل الأهداف والمقاصد. بهذا المعنى ليس عمل التوحيد احتذاء نموذج جاهز، بقدر ما هو إبداع فكري وسياسي تتولد عنه مفاهيم جديدة وممارسات مختلفة وبنى مغايرة. هذه هي ثمرة المنطق التحويلي: نعمل به لا لنكون أنفسنا، أو لنكون أوفياء لصورة معينة عن هويتنا، بل لكي نشتغل على ذواتنا ونتحول عما نحن عليه، بنسج علاقة جديدة من العالم تنجح في تغييره.

*** الاسم العربي**

ثالثها: أنني لست متشائماً فيما يتعلق بالشأن الوحدوي بين العرب. ذلك أن الشعوب العربية تصنع الآن وحدتها بشكل من الأشكال، وبصرف النظر عن وصاية النخب الثقافية على الهوية والأمة، وبعيداً عن تهويماتها الوحدوية والتحررية، التي أسهمت غالباً في تمزيق الوحدة وتقويض فسحات الحرية. فالنخب باتت الآن مختلفة عن الناس في العمل الوحدوي. وأعني بالناس هنا المنتجين والمبدعين، سواء في قطاعات الإنتاج الرمزي أو المادي. فهؤلاء يمارسون أشكالاً من الوحدة من غير تنظير أو ادعاء، بل من غير وعي بها أو تفكير فيها، بقدر ما يسهمون في تشكيل أسواق ومناخات ومساحات للتبادل والتواصل المثمر أو التفاعل الخلاّق، سواء عبر البضائع والمنتوجات المادية، أو عبر الأغنية والفيلم والمسرحية والمسلسل التفزيوني، أو عبر الكتاب ومعارض الكتب والندوات الفكرية أو المهرجانات الثقافية. فما فشل به الساسة والمنظرون، يقوم به المنتجون، خصوصاً اليوم في عصر العولمة. ولا عجب: فلا وحدة تنجح أو تصمد بين اثنين من غير فتح قنوات للاتصال أو ابتكار مجالات للعمل والإنتاج. بهذا المعنى تبدو المنتجات والأسواق وشبكات الاتصال أقوى من العقائد والأيديولوجيات، وأقوى من الدول والأوطان، وعلى عكس ما يظن أصحاب العقل الوحدوي.

ولذا، فإنني أخالف الذين يعتبرون أن العولمة تشكّل خطراً على الأمة والهوية والوطن، كما نقرأ في خطابات المثقفين من أصحاب المشاريع الوحدوية أو التحررية أو التقدمية. وشاهدي على ذلك استمده من لبنان:

ففي الستينيات من هذا القرن، حيث كانت الأدلوجة العروبية في أوج ازدهارها، كان بعض اللبنانيين يفزعون من كلمات عرب وعروبة، فيفرّون منها إلى هواماتهم الفينيقية لمواجهة الأطياف الوحدوية الزاحفة. أما اليوم، وبعد أن دخلنا في العصر الإعلامي، نجد الكثيرين من الذين كانوا يناهضون العروبة، يتحدثون، عبر القنوات الفضائية والطرقات الإعلامية، عن «وطن عربي» بعد أن هجر هذه العبارة الكثيرون من العروبيين. وليس ذلك سوى ثمرة العولمة الكاسحة، ولا عجب: فالثورة في تقنيات الاتصال ووسائط الأعلام ذات مفاعيل وحدوية أكثر بكثير من أكداس الدراسات والمؤلفات حول القومية والوحدة.

ولهذا أنهى كلامي بمثل ما بدأت به، معترفاً بأن وعيي لهويتي كعربي، هو ثمرة الثقافة القومية. لا أنكر أن لهذه الثقافة الفضل في تكريس الاسم العربي بالدرجة الأولى. ذلك أن كلمة «عرب» كانت تعني في بعض البلدان العربية «البدو» من الأعراب، كما لاحظ ذلك الدكتور محمد عابد الجابري[9]. وأنا أذكر فعلاً أن كلمة عرب كانت تعني لي في صغري جماعة البدو الذين كانوا يسكنون الخيم في ضواحي قريتي. ولكن الاسم سيف ذو حدين! قد يكون مجرد لفظ يأسرنا أو هوام يستبد بنا، وقد يكون بالعكس رمزاً للقوة والفاعلية والقدرة على الخلق والابتكار وعلامة على الحضور والازدهار: فأين نحن من اسمنا؟ وما موقعه بين الأسماء؟ أي ما مفاعيله وأصداؤه؟ هل هو يصنع حقيقتنا على نحو خرافي، أم أننا نمنحه وقائعيته وقدرته على الانتشار، بما ننتجه من الوقائع ونصنعه من الحقائق؟ تلك هي علاقتنا الملتبسة باسمنا العربي؛ إنه مصدر وحدتنا بقدر ما هو مصدر انشقاقنا.

الهوامش

(1) راجع: كتاب الدكتور محمد جابر الأنصاري، الفكر العربي وصراع الأضداد، المؤسسة العربية للدرسات والنشر، بيروت، 1996، مع الإشارة إلى أن هذا الكتاب مرجعي الوحيد في الاطلاع على مقولات ميشال عفلق وآرائه في الأمة والقومية والعروبة، كما ورد ذلك في الفصل السابع: المركب التوفيقي لفكرة البعث العربي الاشتراكي، راجع الصفحات. 402 ـ 415 ـ 416 ـ 420 ـ 422 ـ 425.

(2) راجع بشأن خرافة السلالة لدى القوميين الاجتماعيين، حازم صاغية: الحداثة والأصالة في مختبر محدد: أنطون سعادة نموذجاً، مجلة «أبواب»، العدد 14، خريف 1997، الصفحات 52 ـ 74 ـ 75، مع الإشارة إلى أنني اعتمدت على هذه الدراسة في الإطلاع على آراء مؤسس الحزب القومي السوري، وفيها يفكك صاغية النموذج الذي مثله هذا الحزب، فكراً وعقيدة، قيادة وممارسة، معتبراً أن هذا النموذج هو الأكثر حدة وغلواً بين النماذج القومية الأخرى، من حيث المنازع العرقية والصوفية والممارسات الاستبدادية والفاشية.

(3) بالطبع تختلف صور التماهي باختلاف المثقفين والمنظرين الذين أسهموا في صياغة الفكرة القومية، كما تختلف بحسب الحركات والأحزاب التي انخرطت في المشروع القومي، وهذا ما يجده القارئ في المؤلفات الي تعرض لمضامين الفكر القومي، وهي لا تحصى لكثرتها.

(4) راجع: في هذا الصدد علي حرب، نقد النص، محمد عابد الجابري، مركزية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1995، ص 119.

(5) راجع المقالة التي كتبها الدكتور الجابري تعليقاً على اجتياح العراق للكويت بعنوان: ضم الكويت هو الآخر، حادث عارض، وقد أوردها كمال عبد اللطيف في كتابه: المغرب وأزمة الخليج، دار الكنوز الأدبية، بيروت، 1997، ص 142.

(6) راجع: الفكر العربي وصراع الأضداد، مصدر سابق، ص 587 ـ 588.

(7) المصدر نفسه.

(8) راجع الحوار الذي أجراه معه محمد جمال باروت، بعنوان: العقلانية بين مشروعين، مجلة «النهج»، العدد 11، ص 194، صيف 1997.

(9) راجع كتابه: المشروع النهضوي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، 1992، ص 98.

أزمة الهوية في عصر العولمة
أو
التفكير ما بين الفرصة والكارثة(*)

● وعي الأزمة

العلاقة بين الهوية والعولمة هي قضية الساعة، بقدر ما هي حديث الندوات واللقاءات، والشغل الشاغل للمثقفين والدعاة من مختلف الاتجاهات.

وهذه العلاقة باتت معضلةً وموضع إشكال بقدر ما تبدو العولمة زاحفة أو كاسحة، وبقدر ما تبدو الهويات الثقافية في المقابل محشورة في زاواياها الضيقة أو في دوائرها الخانقة.

من هنا يسيطر الآن على الوعي الإحساس بالأزمة. ووجه الأزمة أن ما تواجهه المجتمعات المعاصرة من التحدّيات والتحولات يطال المفاهيم والقيم ونُظم الحياة بقدر ما يطال المواقف والخيارات أو المشاريع والمهام، أي كل ما يتعلق بشكل الوعي ونمط التفكير أو بقواعد التصرف وأسلوب العيش.

بهذا المعنى ثمة أزمة لأن ما يحدث يغير قواعد اللعبة الوجودية بقدر ما يخربط نظام المعنى وعلاقات القوة، أي ما يتصل بممارسة الفاعلية والحضور عبر إنتاج المعرفة والقيمة أو الثروة والسلطة.

والأزمة عامة لا تقتصر على مجتمع دون آخر، وإنما هي تشمل قطاعات واسعة في المجتمعات المعاصرة، سواء عندنا في البلاد العربية أو في البلدان الغربية، أو حتى في الولايات المتحدة نفسها التي تتصدر قيادة العولمة. فالأكثرون

(*) محاضرة ألقيت خلال الموسم الثقافي الذي نظمته جامعة البحرين، آذار 2000.

من الناس يشعرون الآن باهتزاز ما استقر في وعيهم من الثوابت والأصول، أو بتغير ما ألفوه من نماذج الرؤية ومبادئ التصنيف والتقييم، أو بعدم ملاءمة ما ساروا عليه من قواعد التوجيه ووسائل العمل والتدبير.

على كل حال من يتأمل الخطاب الثقافي يجد بأنه خطاب الأزمة. هذا ما ينطق به المثقفون المنتجون للخطاب العام والموجهون للرأي العام، ممن ينخرطون في المناظرات والسجالات أو يشتغلون بحراسة القيم والمُثُل. بل هذا ما يثير فزع حماة الخصوصية ودعاة الأصالة ممن يحدثوننا عن نذر العولمة وأفخاخها أو عن شرور التقنية وآثارها السلبية أو المدمرة على الهوية والذاكرة أو على المجتمع والأمة.

وللأزمة مصادر عديدة ومتضافرة. هناك من جهة أولى الانهيارات السياسية والإيديولوجية التي أصابت الأفكار والنظم والمشاريع التي جرت تحت يافطة الاشتراكية والتحرر والرفاه والسلام، خاصة بعد انهيار الاتحاد السوفياتي وتفكك المعسكر الاشتراكي. وهناك من جهة ثانية الطفرات المعرفية التي شهدتها الفلسفة وعلوم الإنسان، والتي أسفرت عن انبثاق شبكات جديدة للقراءة والتفسير وضعت موضع المساءلة والفحص عناوين الحداثة وشعاراتها، وبالأخص ثالوثها المتعلق بالعقل والحرية والتقدم، فضلاً عن الشعار الإنسانوي نفسه.

هناك من جهة ثالثة، وهذا ما يعنينا هنا بشكل خاص، الثورات العلمية والانفجارات التقنية التي ندخل معها في طور حضاري جديد، أو ننتقل إلى عصر جديد من عصور الكائن، وبصورة يتغير معها العالم في بنيته ومشهده، في زمنه وإيقاعه، في قواه ومحركاته، فضلاً عن مفاهيمه ومعاييره.

هذا التغير البنيوي الهائل في خريطة الواقع وفي ممارسة اللعبة الوجودية يندرج الآن تحت اسم «العولمة» التي أصبحت واقعة العصر الكبرى. وبسببها يزدهر الكلام على النهايات، نهاية الإنسان والتاريخ، أو المثقف والإيديولوجيا، أو نهاية عصر الصناعة والحداثة..

● واقعة العصر

أياً يكن الأمر إن البشرية تقف على عتبة عصر جديد تتغير معه محركات

النمو وأساليب الخلق بقدر ما تتغير أنماط الإنتاج وأساليب التواصل، وتتبدل وجوه الحياة وأساليب العيش بقدر ما تتغير وسائل العمل والتدبير أو أدوات الفعل والتأثير.

وهذه هي العولمة التي لا ينبغي الخلط بينها وبين عالمية العصر الصناعي. فهي عالمية من نوع جديد تجسد شكل الإنتاج والتواصل والتبادل في عصر الحواسيب والشبكات. وهي ليست مجرد نشاط اقتصادي أو استراتيجية سياسية، على ما يختزلها الذي يقرأونها بعقل أحادي تبسيطي. وإنما هي ظاهرة كونية وصيرورة تاريخية تجري تحت عناوين بارزة مثل: الإنتاج الإلكتروني والتبادل الرقمي، الاقتصاد الناعم والعمل المعرفي، المجتمع الإعلامي والمجال التلفزيوني، الفضاء السبراني والواقع الافتراضي. وهذه المصطلحات تشير إلى ما يشهده العالم من تغيرات تطال إدارة الواقع وعلاقات الإنسان بالأشياء.

• الزمن الآني

أول ما تغير هو علاقة الإنسان بالزمان. نحن نندرج الآن، بفضل التبادل الرقمي، في زمن آني متسارع هو زمن البث والعمل بسرعة الضوء والفكر. ولذا فهو زمن يهمل ولا يمهل، بعكس الزمن العادي أو اللاهوتي الذي هو زمن الارتداد نحو الماضي الذي لا يعود أو زمن الانتظار للمستقبل الذي لا ينفك يبتعد، أي ليس هو زمن استعادة الأصول المنسبة ولا زمن السيناريوهات المستقبلية. الأمر الذي يحدث شرخاً في الهويات التقليدية المربوطة بالعقائد الأصولية التراثية، كما يحدث شرخاً في الهويات الحديثة المتعلقة بالإدلوجات الطوباوية التقدمية. وهكذا فالزمن الذي نعيشه وننخرط فيه هو زمن اللحظة الراهنة بقدر ما هو زمن المعلومة الكونية والرسالة الضوئية. ولذا فهو يخربط الوعي بالهوية بقدر ما يجعل العلاقة بالأصول والثوابت أو بالمشاريع والمقاصد، علاقة غير ثابتة، أي علاقة مرنة ومفتوحة. من هنا فإن زمننا يكتب نهاية العقل الخلاصي والفردوسي القديم والحديث، الأصولي والتقدمي على السواء.

• المكان المشهدي

والتغير يطال علاقة الإنسان بالمكان الذي يقيم فيه. ذلك أن تقنيات الاتصال

تتيح اختزال الأبعاد وطي المسافات بقدر ما تتيح للواحد أن يتصل بأي كان في أي مكان وفي أي وقت يشاء. وهكذا فمع الزمن الرقمي الفوري يفقد المكان لأول مرة طابعه المحلي، المألوف والحميم، لصالح مكان مشهدي كوكبي، هو مكان افتراضي يتيح للمرء أن يحضر عبر الشبكات في أي مكان دون أن يغادر مكانه الأصلي. هذا التغير يخلخل الروابط التقليدية القائمة على أساس الدم والأرض أو اللغة والعرق أو المعتقد والحزب لصالح روابط وتجمعات جديدة أساسها السوق والتبادل. هذا ما تتيحه المواقع على الشبكات والتجارة الإلكترونية والاقتصادات الرقمية الناعمة التي تجعل كل نشاط عابراً للقارات. بذلك تنشأ بفعل الشبكات تجمعات افتراضية تتحرر فيها العلاقات بين الناس من أثقالها المادية وروابطها المكانية، وبصورة تخلق شروطاً لعولمة الأنا والهوية. وتلك هي نهاية الجغرافيا.

وهكذا مع ثورة الاتصالات لم يعد من الممكن رسم حدود الواقع بصورة نهائية، الأمر الذي يجعل الفصل الحاسم بين الهويات مسألة خادعة ومضللة. هذا التغير يشكل ضربة للهوية بمفهومها التقليدي بقدر ما يزعزع علاقة البشر بأرضهم وأمكنتهم.

● هويات هجينة

ثمة وجه ثالث للتغير يطال علاقة الإنسان بالدولة. فمع عصر المعلومة والبريد الإلكتروني تنشأ هيئات واتحادات إقليمية تتجاوز حدود الدول والأطر القومية. هذا الأمر يشكل مبعث خوف لدى أصحاب الهويات الوطنية. والمثال على ذلك أن السوق الأوروبية المشتركة زعزعت وعي الفرنسي بهويته الوطنية بقدر ما أضافت إلى هذه الهوية بعداً جديداً هو البعد الأوروبي. لقد تربى الفرنسي على سماع كلمة فرنسا بملء فيه. ولكنه أصبح يتساءل الآن: من نحن؟ فرنسيون أم أوروبيون؟ ومغزى المثال أننا ندخل الآن في عصر ما بعد الدولة، الذي هو عصر التكتلات الاقتصادية والاتحادات الإقليمية والشركات المتعددة الجنسية. وذلك يفتح المجال لنشوء هويات متعددة الانتماءات، أي هويات هجينة ومولدة أصحابها هم رجال الأعمال أو الأعلام الذين يتكلمون أكثر من لغة أو يحملون

أكثر من جنسية أو يقيمون في غير بلد لمتابعة أعمالهم المتحركة. وهكذا لم تعد الدولة هي المجال الحيوي للهويات بل الأسواق والشركات العملاقة والعملات المشتركة. فهل نبكي على الدول التي خاضت حروباً طاحنة باسم القومية أم نخترع لها أدواراً ومهمات جديدة؟ في أي حال إن علاقة الناس بالدولة والوطن سوف تتغير. في الماضي كان المواطن يعتبر أنه يخدم وطنه أو بلده. أما الآن فالآية تنقلب، إذ المرء يتعلق بوطنه بقدر ما يتيح له النمو والتفتح والازدهار.

● العقائد المكشوفة

هناك وجه رابع للتغير يطال علاقة الإنسان بعقائده ومذاهبه. ففي عصر الشبكة والوسائط، أخذت تُسَجَّل الغلبة للصورة على الفكرة أو للمعلومة على الحجة أو للشاشة على الصحيفة أو للمرئي على المقروء، باختصار للبث التلفزيوني والإعلامي على التبشير العقائدي والعمل الحزبي. هذا الانتقال نحو مجتمع الإعلام والمشهد هو الذي أسهم في انهيار الدول الاشتراكية التي اجتاحتها الصور والرموز والأساليب المنتجة في البلدان الرأسمالية، فلم تستطع مجابهة الانفجار الإعلامي بالتحجر الإيديولوجي. وتلك هي نهاية الإيديولوجيا، أي كون المعلومات والشبكات والأسواق والشبكات هي أقوى من الأحزاب والعقائد والإدلوجات. هذا التغير أحدث شرخاً في الوعي لدى فئات وشرائح واسعة من الناس تعيّشت طويلاً على الإدلوجة التقدمية والأحلام الاشتراكية التي فقدت فاعليتها واستنفدت نفسها. وإذا كان سقوط جدار برلين قد سجل نهاية التاريخ، أي نهاية عصر يقدَّر فيه لفرد أو حزب أو معتقد أن يقهر شعباً بكامله، فإن ثورة المعلومات تسجل نهاية الجغرافيا، أي سقوط الجدران الرمزية التي تتحصن داخلها الخصوصيات الثقافية، الدينية أو القومية.

● عمال المعرفة

ثمة وجه خامس للتغير يطال أسس العمل بالذات. ذلك أن العمل في أي حقل كان، أصبح يتوقف على إدارة المعلومات والتصرف بها عبر الأدمغة الاصطناعية والحاسبات الذكية. ولذا نشهد اليوم ولادة فاعل بشري جديد هو الإنسان العددي، كما يتجسد ذلك في عمال المعرفة أو شغيلة الإعلام الذين

يزاولون مهنهم ويديرون أعمالهم عن طريق جمع المعلومات وتخزينها أو استثمارها وتطويرها.

وعمال المعرفة يردمون الهوة بين العمل الذهني والعمل اليدوي، إذ لا عمل بل لا فاعلية ولا قوة بعد اليوم، من غير معرفة قوامها الاختصاص والقدرة على الخلق والاشتغال بقراءة الرموز على الشاشات. هذا ما جعل بعض فلاسفة العمل يقولون إن الإنسان سوف يعرَّف في عصر التبادل الرقمي والتواصل الإلكتروني، ليس بانتمائه إلى قوم أو معتقد، أو إلى طبقة أو فئة، ولا حتى بانتمائه إلى شركة، وإنما يعرَّف من حيث اختصاصه ومجال عمله بوصفه فاعلاً اجتماعياً في قطاع من قطاعات الإنتاج أو في حقل من حقوله.

هذا التطور الذي يجد إطاره المفهومي تحت مصطلح «العمالة المعرفية»، يسهم في نسف ثنائية النخبة والجماهير، بقدر ما يكتب نهاية المثقف الطليعي صاحب الدور النبوي والرسولي. وهكذا فالعولمة تخلق بتقنياتها وفتوحاتها الشروط التي تزعزع سلطة النخب على جماهيرها، بقدر ما تزعزع سيادة الدول على مواطنيها وسلطة العقائد على معتنقيها.

ولعل هذا ما يثير فزع النخب الثقافية: فثورة المعلومات تفتح المجال لتحرير البشر من بيروقراطية الدول ووصاية النخب ومعسكرات العقائد. ولكن الغالبية الكبرى من المثقفين تقاوم مثل هذا التطور، وكأنها تخشى أن تفقد سلطتها الرمزية على الناس. وتلك هي المفارقة الفاضحة التي تكشف مدى التعلق الكاذب بالحرية لدى المثقف الذي يعارض السياسي، لا من أجل تحرير الناس، بل من أجل يفكر عنهم ويمارس عليهم وكالته الخلقية والمعرفية وربما السياسية.

• الواقع الافتراضي

ثمة وجه أخير للتغير لعله الأهم، إذ هو يطال العلاقة بالواقع. والمقصود بذلك أن الواقع لم يعد واقعياً، بل أصبح افتراضياً، إذ هو يدار في عصر الإنسان العددي بواسطة المنتجات الإلكترونية الهشة والعابرة أو السابحة في الفضاء السبراني أو المعلوماتي.

هذه المخلوقات الجديدة، ليست بالمفاهيم ولا بالمواد، لا بالإنتاج الفكري

ولا بالإنتاج المادي، وإنما هي أشياء أثيرية، ناعمة وشبه مادية، بل لا واقعية، ومع ذلك فهي تتحكم بالواقع نفسه، إذ عليها تتوقف من الآن وصاعداً عمليات الإنتاج في مختلف القطاعات والحقول. ولذا فقد باتت تشكل نظام الأنظمة في ما يتعلق بإدارة العالم وتسييره.

وهذا ما جعل الفيلسوف الفرنسي جان بودريار يقول بأن حرب الخليج لم تقع. وقد فهم السذّج كلامه بحرفيته. وبالطبع فالحرب قد وقعت وأحدثت ما أحدثته من الدمار والهلاك. ولكن القصد أنه لم يكن بالإمكان أن تجري الحرب على ما جرت عليه، إلا لأنها جرت على الشاشة بواسطة المعلومات الرقمية والنماذج الافتراضية.

معنى ذلك أن الحقيقة لم تعد هذا الواقع الماثل بثقله وثباته وتماسكه، والذي نحاول القبض عليه والتطابق معه بواسطة التصورات وأنظمة المعارف، ولا هو الواقع الذي نحاول تطبيق نظرياتنا ونماذجنا عليه. وإنما هو واقع آخر هش، مائع ومتحرك، يجري اختلاقه واصطناعه أو مضاعفته عبر برامج المعلومات والمخلوقات الرقمية التي تفجّر إمكانات لا سابق لها على الخلق والتشكيل. هذا التحول يغير علاقتنا بالحقيقة بقدر ما يضرب في الصميم مفهوم الهوية القائم على التمثل والتطابق لصالح منطق الخلق والتحويل.

خلاصة القول: نحن إزاء تحولات مصاحبة لظاهرة العولمة، من شأنها أن تخربط أولاً حدود الزمان والمكان بقدر ما تفكك أطر الوعي والانتماء، وأن تزعزع ثانياً معالم الذاكرة وثوابتها بقدر ما تغلب الإنتاج الناعم والعابر أو المتحرك على الإنتاج الثقيل والدائم أو الثابت؛ وأخيراً فالتحولات تزعزع الأمن المعرفي بقدر ما تفكك المطلقات واليقينيات من الطبائع الماورائية والجواهر الثابتة والماهيات المتعالية، لصالح ما هو مرن ومفتوح، أو متعدد ومتغير، أو نسبي وعابر. إذن ثمة تحول بنيوي يتغير معه نظام الحقيقة بتغير ثمرات الخلق وتقنيات العيش أو بتغير نمط الفكر وسياسته أو العمل وإجراءاته.

ولا شك أن ذلك كله يخلخل أسس الهوية ومرتكزاتها بقدر ما يقوض معالمها ومرجعياتها. من هنا تنشأ مع العولمة التي تفتح العوالم بعضها على بعض هويات هجينة ومولدة. وهذا الأمر الذي يسبب ما يسميه البعض «أزمة الهوية»،

هو الذي يخيف حُراس القيم وحماة الخصوصيات الثقافية الذين يحدثوننا عن غزو العولمة أو عن نذرها وشرورها.

• سؤال العولمة

والسؤال هنا: ماذا يفعل المرء في مجابهة التحولات والتحديات؟ هل يقف خائفاً مما يجري؟ هل يندب حظه ويشكو الزمن أو يلوم الواقع ويهجو التقنيات ووسائل الإعلام؟ هل نتحدث عن مقتل الثقافة وهيمنة الأعلام كما يفعل إنياسيو رامونيه[1] وبيار بورديو[2]؟ هل نقول مع تشومسكي إن الغزو مستمر[3]؟ هل يصرخ أحدنا قائلاً بأن ما يحصل في هذا العالم ليس إنسانياً كما يقول جاك دريدا؟ هل نقول إن هذا العالم لا يستحق أن يسمّى عالماً كما يقول جان فرانسوا ماتيه[4] وسواه من الذين ينعون الثقافة والإنسانية؟ هل نتحدث عن الغزو الثقافي والشر المحض كما يفعل عندنا الدعاة والحماة الذين يدافعون عن هوياتهم العاجزة ويحاولون إنقاذ مثلهم المنتهكة؟ من يفعل ذلك يلقي سلاحه الفكري أو ينصب الأفخاخ لنفسه بمفاقمة المشكلات وإعادة إنتاج الأزمات.

فالأجدى أن يعمل المرء، في مواجهة ما يحدث ويصدم، على تفكيك منظومته الأخلاقية وآلته المنطقية وتراكيبه المفهومية، لكي يعيد ترتيب علاقته بأفكاره، بحيث يبتكر شبكة جديدة للقراءة، تكون أداة فهم وتشخيص بقدر ما تشكل أداة تحويل وتغيير. فلا يمكن لأي منا أن يفكر، بعد كل هذه التحولات

---

(1) رامونيه هو رئيس تحرير مجلة «لوموند ديبلوماتيك» الفرنسية الشهرية، ومن أبرز الذين يقودون حركة المناهضة للعولمة، سواء عبر مجلته أو عبر كتاباته، حيث يعتبر أن العولمة تقتل الثقافة وتعمل على تسليع الأفكار والقيم والعقول. من مؤلفاته: طغيان وسائط الاتصال.

(2) بورديو هو عالم الاجتماع الفرنسي المعروف. وهو من أبرز المثقفين الذين يحملون على وسائل الإعلام المرئي وعلى ما يسمونه الليبرالية الجديدة، من مؤلفاته: «على التلفزيون»، مع ملحق حول أمبراطورية الصحافة. راجع نقدي له في الجزء الثاني من هذا الكتاب: سياسة الفكر، أو أصنام النظرية وأطياف الحرية.

(3) إشارة إلى كتاب تشومسكي «الغزو مستمر»، وفيه يبيّن العالم اللغوي الأميركي الشهير، أن المشروع الغربي غزو شامل لبقية العالم، مستمر منذ خمسمائة عام؛ راجع أيضاً نقدي لي، المصدر نفسه...

(4) جان فرانسوا ماتيه فيلسوف فرنسي، من مؤلفاته «البربرية الداخلية»، وفيه يحاول أن يثبت أن عالمنا المعاصر «لم يعد عالماً».

الجذرية، كما كان يفعل من قبل، وإنما عليه أن يفهم ما يحدث. ونحن نغير علاقتنا بالواقع، بقدر نعيد الفهم أو نخلق مفاهيم جديدة.

● فرصة وجودية

بالطبع ليست العولمة جنة إلا في الوهم. ولكنها ليست كارثة إلا عند ذوي العقول القاصرة. فالأولى أن تُعامل التغيرات التي تصاحبها كفرصة وجودية ومعرفية لكي نتغير عما نحن عليه، شرط أن نعمل على تغيير أفكارنا وتجديد معارفنا. فذلك هو السبيل للخروج من مأزقنا الحضاري: ممارسة وجودنا على سبيل الاستحقاق والازدهار، بالخلق والإنتاج أو بالإبداع والابتكار، في مجال من المجالات. وهذا يتطلب التخلي عن لغة الندب والشكوى ومغادرة عقلية التبجيل للذات والتهجم على الغرب، للتعامل مع العولمة بلغة الفهم والتعقل، أي من حيث الإمكان الذي تفتحه أو تنطوي عليه أو يستخرج منها.

واشتقاق الإمكان يكون بتفكيك العوائق والآليات التي تولد العجز كما تتمثل في مسبقات التفكير ومصادرات العقل أو في قوالب الفهم وآليات المعرفة أو في عادات الذهن وسياسة الأفكار.. بهذا المعنى تكمن العلة في الداخل أكثر مما تأتي من الخارج. ولذا فالنقد يتركز على الذات قبل نقد الغرب والغير. فما ندافع عنه من المفاهيم والقيم والمواقف هو الذي يولد الأزمة ويضاعف المشكلة. والدليل أننا لم نكن من قبل، في عصر الصناعة والحداثة، في وضع أفضل حتى نخشى على أنفسنا من عصر العولمة والمعلومة.

قد تكون هذه حال فرنسا التي تتراجع لغوياً وثقافياً أمام الولايات المتحدة الأميركية. ولكن العرب لم يكونوا في العصر الحديث في واجهة الركب الحضاري ثم تراجعوا عن ذلك. فنحن لم نستطع حتى الآن المشاركة الغنية والثمينة في صناعة العالم بفتوحاتنا وإنجازاتنا. بالعكس ما زلنا في موقع المستهلك والمتلقي، ولم نتحول إلى منتجين. وسوف نستمر على هذه الحال ما دمنا نغرق في تهويماتنا الإيديولوجية ونرجسيتنا الثقافية بما تنطوي عليه من التبسيط والخداع والتزييف. وإلا لما حصدنا حتى الآن ما نشكو من الجمود والتعثر أو الإخفاق والتراجع.

وهكذا فنحن ندافع عن هوية ثقافية ليست في حال من المصداقية والفاعلية والراهنية حتى نخشى عليها من عصر الشبكة والمعلومة. بالعكس إننا ندافع عن ثقافة لا يحسدنا عليها العالم، لأنها تُسبب العجز أكثر مما تصنع المعجزات، على ما تمارس اليوم وكما تتجسد على أرض الواقع وعلى مسرح الأمم.

• الأختام والشعارات

من هنا أعتبر أن مشكلتي ليست مع النظام العالمي والغزو الفكري، وبالطبع ليست هي مع تراثي وأصولي. إنها مع أفكاري كما تتجسد في هواجسي عن التراث والهوية أو في العقلية الدغمائية والنماذج الاصطفائية أو في النرجسية الثقافية والتهويمات الإيديولوجية أو في الفكر الأحادي والمنطق التبسيطي.

بكلام آخر: ليست مشكلتي مع العولمة والتقنية، بل مع الدعاة التراثيين الذين يحتكرون الأسماء والنصوص ويحولون العلاقة بالأصول إلى سجون عقائدية ومتاريس فقهية؛ كما هي مع المثقفين الحداثيين الذين تعاملوا مع الحداثة والاستنارة والعقلانية بعقلية تقليدية نضالية تحولت معها الأفكار إلى شعارات خاوية أو إلى أيقونات حديثة. وإذا كان للعولمة بأسواقها وشبكاتها من فضيلة، فهي فتح المجال لتفكيك العقليات والقوالب أو البنى والآليات التي تولد العجز والإخفاق.

وهكذا ليست المشكلة مع الشبكة والمعلومة والسوق، بل هي أولاً مع الداعية الذي يحوّل العلاقة بالتراث الحي والغني إلى معرفة ميتة أو إلى متحجّرات فكرية، أي مع الذي يضاعف المشكلات بقدر ما يعتقد أن الماضين قد فكروا عنا وابتكروا الحلول لمشكلاتنا الراهنة.

والمشكلة ثانياً هي مع المثقف الذي يحول العلاقة بمنجزات الحداثة من الأفكار الحية والمفاهيم الخصبة إلى شعارات خاوية أو إلى ثنائيات خانقة، أي مع الذي أنتج الأزمة والتراجع بقدر ما توهم أنه ينبغي للعرب أن يمروا بنفس ما مرّ به الغربيون من الأطوار والمراحل.

هذا هو الإشكال: وقوع الهوية بين فكّي الكماشة، بين العقيدة القديمة والإدلوجات الحديثة، والأحرى القول بين أختام الأصولية وشعارات الحداثة،

وكلاهما وجهان لعملة فكرية واحدة تترجم بتحويل الإمكانات الوجودية إلى عجز فكري أو إلى قصور عملي، وتلك هي محصلة الاشتغال بعبادة الأسماء والنصوص أو بحراسة المقولات والإدلوجات، سواء على جبهة التراث أو على جبهة الحداثة، حيث استعمرت عقول الدعاة والمثقفين الأصول والنماذج واستحوذت عليهم صور وأطياف الأنبياء والرسل القدماء والمحدثين.

• سياسة الأفكار

والخروج من المأزق لفك الطوق وخرق السقف، يحتاج إلى سياسة جديدة للتفكير تجد ترجمتها في قدرة المرء على التحرّر من أفكاره، بالمساءلة والفحص وبالنقد اللامشروط، بحيث لا يستعبده أصل أو يستعمره نموذج. وذلك هو الشرط الأساس لإنتاج الأفكار والقناعات والمواقف.

وسياسة الفكر في هذا العصر الكوكبي تتجلى في نقد مزدوج يطال أولاً هوية المرء الثقافية، بغية فهم ما تولده من العجز أو الإخفاق أو التراجع. إنه تفكيك للهوية كماهية مسبقة أو متعالية أو نهائية من أجل التعامل معها كطاقة حية قادرة على الخلق والتجدد، بقدر ما هي علاقة متغيرة ومتحولة مع الأصول والثوابت، مفتوحة على الآخر والحدث والعالم.

ونقد الهوية الثقافية هو وجه لنقد الهوية على المستوى الإنساني. فنحن نحتاج إلى تفكيك مكونات إنسانيتنا لفهم وقائع بربريتنا كما تتمثل في ما يحدث ويصدم من الهول والبؤس والكوارث. وذلك بالتحرر من التهويمات الإيديولوجية للدعاة والمثقفين، الذين أثبتت التجارب أنهم لا يطيقون المشاريع التي يحملونها ولا يستطيعون الوفاء بالقيم التي يرفعونها. لنعترف بذلك ونفتح هويتنا على مفاهيم جديدة، بعيداً عن الأدوار النبوية والرسولية الفاشلة أو المدمرة. فإذا كنا فشلنا كحراس للقيم أو كأوصياء على بعضنا البعض، فالأحرى أن نتصرف كوسطاء من غير تبجّح أو ادعاء، بحيث نتقن فن العيش معاً، ما دام المرء لا يستطيع أن يعمل وينتج إلا بواسطة الآخر وعبره. فالواحد منا يغتني بالآخرين ويتغير بهم بقدر ما يسهم في ازدهارهم وتغييرهم. هذه الإمكانية تُبنى بالتخلي عن التعامل مع الهوية من خلال مفاهيم المطابقة والأصل والثبات والنقاء والمركز

والمعسكر للانفتاح على مفاهيم الشركة والمسؤولية والعمالة. هذا هو الرهان الآن: ليس التشبّث بالثوابت والمطلقات، لصونها عن المتغيرات، بل امتلاك القدرة على ترجمتها وإعادة صياغتها في ضوء التحولات والمستجدات.

• الضحية والمسؤولية

من هنا مدى التهويل والتهويم في الكلام على الغزو الثقافي أو على الأخطار التي تهدد الهوية والانتماء. فالخطر على الذات ينبع من الداخل أكثر ما يأتي من الخارج. فلا نخشين إذن على الخصوصية والذاكرة والأصالة والتراث، فهي معطيات لن ينتزعها منا أحد، ولكنها تنتظر من يقوم بصرفها إلى عملة حضارية راهنة وقابلة للتداول.

إن صاحب الفكر الحي هو الذي يعيد التفكير بما أنتجه من المفاهيم والقيم أو القواعد والتقاليد، ولذا فهو يفكر في تشكيل «مساحة» جديدة للمعنى[1]، عبر الخلق والابتكار، بحيث يعمل على تغيير قواعد اللعبة، لكي يسهم في تغيير خريطة الحقوق وعلاقات القوة، عبر تغيير خارطة المصالح وعلاقات الثروة.

من هنا فالممكن الآن، هو إعادة النظر في مسألة الهوية، سواء من حيث الرؤية أو من حيث المعاملة من حيث الرؤية، بمعنى أن نتوقف عن قراءة واقع الهويات من خلال مفاهيم العنصر والأصل والجوهر والنقاء والثبات والمركز والمطابقة والاستقامة.. لكي نرى إليها من خلال مفاهيم الاختلاف والتجدد أو التركيب والتهجين أو العقدة والخلاصة أو التحويل والصيرورة.

---

(1) بصدد تشكل مساحات جديدة للمعنى، راجع الكتاب الصادر تحت إشراف الدكتور زكي العائدي بعنوان: المعنى وجغرافيته السياسية، حيث يسلط العائدي في المقدمة الضوء على العوامل المنتجة لأزمة الهويات الثقافية والوطنية، منشورات Desclées de Brouwer، باريس، 1998.

مأزق التغيير وآفاقه
بين
قرارات الساسة ومفاعيل الفراشة

* مستويات التغيير

التغيير هو المطلب عند بلوغ الأزمات، وهو المسوّغ للأعمال والسياسات عند تبدل العهود والحكومات. هذا ما يحصل الآن حيث نجد أن مفردة «التغيير» قد غدت من أكثر المفردات تداولاً في الخطب والتصريحات أو في التعليقات والانتقادات المتصلة بالأوضاع السائدة، سواء لدى أهل الحكم ورجالات السياسة، أو لدى الكتاب وأهل الإعلام والصحافة، هذا فضلاً عن أن التغيير هو في الأساس شعار رئيسي لدى الأحزاب السياسية وفي المشاريع الايديولوجية التي يعمل المنخرطون فيها تحت شعار إنقاذ المجتمعات وخلاص البشر.

ولعل هذه هي الحال في كثير من بلدان العالم التي تواجه مشكلات معيشية مزمنة أو أزمات اقتصادية بنيوية: لقد أمسى التغيير هو الهاجس، سواء لدى الحكومات وقادة الأحزاب السياسية، أو لدى الخبراء وأهل الاختصاص من علماء الاقتصاد والاجتماع وكل الذين يهتمون بنماذج التنمية ونظريات التطور الاجتماعي أو التحول التاريخي.

بيد أن مشاريع التغيير قد وصلت إلى مآزقها، على اختلاف المنطلقات والتوجهات. فالوقائع تكذب التوقعات والتكهنات المستخرجة من الحسابات الاقتصادية والنظريات العقلانية، بحيث أن ما يحصل على الأرض هو بخلاف ما يفكر فيه ويعمل له دعاة التغيير، لا فرق في ذلك بين مذهب سياسي وآخر، أو بين نموذج إنمائي وسواه من النماذج. لقد تعدّت الأزمة التعارض بين النظريات

والمذاهب أو بين النماذج والبرامج، التي يؤول تغييرها، في أكثر الحالات، إلى النتائج نفسها في مجالات التطبيق، سواء على جبهة اليمين الليبرالي أو على جبهة اليسار الاشتراكي، أو في ما بينهما من الخطوط. ولربما أعطى تغيير النموذج أو النهج أو الحكم مردوداً أسوأ، أي التعثر والتراجع، أو الفشل والإخفاق، من حيث محاربة مظاهر الفساد والهدر والرشوة، أو من حيث معالجة أسباب العجز والفوضى والبطالة.

وهكذا فالمشكلة تتجاوز ما يُسمّى صراع الأفكار لدى الأحزاب الأوروبية وقادة الفكر فيها، بقدر ما تتجاوز ذوي النزعة الإنسانية وأصحاب المواقف الخُلقية من نُقاد العولمة والليبرالية الجديدة. إنها تتخطى ذلك لكي تطال فكرة التغيير بالذات: مفهومه وآلياته، أو قواه ومؤسساته، أو حقوله ومجالاته، أي ما تنبني عليه محاولات التغيير من البداهات الخادعة وما تشتغل به من الثنائيات الخانقة، سواء ما تعلق منها بالنخب وأصحاب المبادرات والاستراتيجيات، أو ما تعلق بالنظم والتشريعات، فضلاً عن العقليات وأنماط التفكير وطرق التعامل مع الأحداث والأشياء.

بالنسبة لآليات التغيير، لا جدال بأنه ما من تغير إلاّ وهو تغيير في الأفكار. والذي لا قدرة عنده على ابتكار الأفكار لا يسعه التغيير، بل يكون موضوعاً له، ما دامت علاقة الإنسان بوجوده، هي في أساسها علاقة فكرية، بالمعنى الذي يُفهم فيهم الفكر كشكل للوعي والتبصر أو كأداة للفهم والتشخيص أو كوسيلة للتنظيم والتدبير، عبر عَقلَنة النشاطات والمؤسسات أو شَرْعنة القرارات والتصرفات.

بيد أن المجتمع لا تغيره الأفكار بصورة فوقية أو بعقلية نخبوية، على يد فرد يحاول قَوْلبة البشر بحسب تصوراته وقراراته، أو على يد قلّة تدعي أنها تملك النظرية العلمية التي تتيح القبض على قوانين المجتمع وتغييره وفقاً لما هو موضوع ومرسوم.

إنه من الوهم الكبير الاعتقاد أن بإمكان مجموعة من العلماء والإداريين البيروقراطيين أن يغيّروا حياة الناس وواقع الاجتماع، كما يشاؤون أو بحسب ما

ينظّرون له ويخططون. إذ التغيير عمل يومي ومراس ذاتي وجهد حثيث أو تطور وئيد، وكلها نشاطات تجري بصورة موضعية وتتم على المستوى المجهري بقدر ما تتراكم وتنمو على نحو غير مرئي. بهذا المعنى التغيير هو سيرورة معقدة ومتشعبة ذات خطوط متعددة، يساهم بها كل فرد في عمله وقطاعه أو في بيئته ومحيطه، بفكره ونتاجه أو من خلال أعماله وتصرفاته.

والنظر إلى التغيير من هذه الزاوية وعلى هذا الصعيد، يجعل فعل الفرد وأثره على المجموع، أشبه بمفعول الفراشة أو بمسلك النملة، على ما يشبّه اليوم بعض العلماء النشاط الاقتصادي للاعبين الاجتماعيين. فكما أن رفّةً من جناح فراشة في مكان ما قد تسبّب وابلاً من المطر في مكان بعيد عنه كل البعد، وكما أن تغيراً في مسلك نملة واحدة باحثة عن الغذاء قد يُحدِث اضطراباً في حركة النمل بأجمعه، على ما يقول الاقتصادي البريطاني بول أرمرود في كتابه «اقتصاد الفراشة»، كذلك فإن نشاط فرد واحد لا يُلتفَت إليه ولا يحسب له حساب قد تكون له مفاعيله القوية ونتائجه الخطيرة على مجمل العملية الاقتصادية والدورة الإنتاجية.

ولا يعني ذلك، بالطبع، التوقف عن عقلنة النشاط الاقتصادي، أو القول بأن النظريات هي غير مجدية في فهم الظاهرات أو في وضع استراتيجيات فعالة في مجالات الاستثمار، وإنما يعني أولاً أن التغيير ليس شأن القيادات السياسية والنخب الثقافية وحدها، ما دامت حركة الفرد تؤثر على حركة المجموعة بأسره؛ ويعني ثانياً أن التعامل مع النظريات الاقتصادية والصيغ العقلانية، لا كنظريات يقينية، بل كنظام مرن ومفتوح أو كوجهات نظر تقريبية حول الواقع، لها محدوديتها، أي تبقى دوماً رهن المساءلة والفحص أو موضع المناقشة وإعادة النظر، لإعادة الصوغ والتنظيم وبصورة تكون أكثر تركيباً واستيعاباً أو فاعلية ومردودية.

لا شك أن المسؤولين السياسيين من أصحاب المبادرات الفعالة، إنما يخلقون بأفكارهم وخططهم وأساليبهم أوضاعاً جديدة تسهم في تغيير الواقع الاجتماعي. كذلك فإن المشتغلين في إنتاج المعاني والرموز ونظام القيم، أو المهتمين بوضع النظريات وتأسيس المذاهب والمدارس، من أهل القطاع الثقافي

والمجتمع العلمي، إنما لهم دورهم الفعّال في تغيير المجتمع، من خلال المساهمة في تشكيل الوعي والهوية أو في تغيير العقول والنصوص.

غير أنه لا مَعْنى يُدْرَك بذاته مرتين، ولا فكرة تُتَرْجَم على نفس الصورة لدى فردَيْن اثنين، ولا نموذج يُطبَّق على نفس الشاكلة في وضعَيْن مختلفين. إذ كل فرد يُعيد إنتاج المعنى الكلي عبر مخياله المنسوج من هواماته وهمومه ورهاناته، وكل فئة اجتماعية لها ترجماتها الخاضعة وتوظيفاتها المختلفة للقواعد المشتركة والقيم العامة وؤوس الأموال الرمزية، وذلك بحسب صورتها عن نفسها وتخيلها لمكانتها ودورها في المجتمع. كذلك كل حقل أو قطاع منتج في المجتمع، إنما يسهم في تشكيل الفضاء الاجتماعي من خلال قوانينه وآليات اشتغاله الخاصة، أو من خلال نتاجاته ومشروعاته ومصالحه الفئوية. مما يعني أن المجتمع ينتج نفسه ويسيّر نفسه بكليته، والأحرى القول إنه يتغير ويُعيد إنتاج نفسه بمساهمة جميع أفراده وفئاته، في كل الحقول والقطاعات وعلى جميع الصُعد والمستويات.

وإذا كان ثمة تفاوت في الفعل والأثر، بين قطاع وآخر، فليس من المؤكد أن أهل المجال السياسي أو الحقل الثقافي، هم أكثر فاعلية أو أثراً من سواهم في عملية التغيير المجتمعي. لعل العكس هو ما يحصل كما يتبيّن في هذه الأيام: فالعاملون في حقول الإعلام وفي أسواق المال هم الأكثر فاعلية في إنتاج ما يشهده العالم من التحولات. والشاهد أن شخصاً مثل بيل غيتس، مهندس طرقات الإعلام السريعة، هو أكثر فاعلية في رسم المشهد الأميركي من فوكوياما وهنتنغتون أو نعوم تشومسكي. وربما هو أكثر فاعلية من الرئيس بيل كلينتون إذا نظرنا إلى التغيير على صعيده التقني لا على صعيده القانوني، ومن زاوية منظومات الاتصال والتواصل لا من حيث القرارات السياسية والفضائل الخلقية.

وهكذا فالتغيير هو إنجاز جماعي يتحقق بصورة يبدو معها المجتمع، كوحدة كبرى أو كعالم أكبر، حصيلةً لما يجري في وحداته الصغرى وعوالمه السفلية مجتمعةً. ولعل هذا هو مؤدى القول: لا يتم التغيير بعصا سحرية، أي أن التغيير من فوق وعلى المستوى السياسي، أو بالنهج الإنقلابي، إنما هو رهنٌ بالتغيّر الذي يجري من تحت، في مجرى الواقع اليومي وفي عَرْض المساحة الاجتماعية.

بهذا المعنى يمكن القول إن التغيير المجتمعي أو التحول الحضاري، إنما يُسهم فيه أناس لا علاقة لهم بنظرياته ولا ينخرطون في مشاريعه. وبالعكس: فالمجتمع يتغيّر بخلاف ما يعمل له أصحاب النظريات والخطط. وتلك هي المفارقة. فمن يعمل بعقلية نظرية نموذجية تباغته المستجدات على الأرض وفي الميدان، ما لم يملك الحس العملاني والعقل التجريبي أو المنطق التحويلي، أي ما تتطلبه قراءته للحدث ومعالجته أو المساهمة في صوغه من إجراء التعديل على الأدوات المفهومية أو في النماذج النظرية.

وكذلك فالذي يفكر ويعمل، بطريقة فوقية أو نخبوية، إنما تفاجئه التفاعلات والمضاعفات التي تجري في الهوامش المهملة والمناطق المستبعدة أو في الدوائر الصغيرة والعوالم المجهرية. لأن التغيير يتوقف على تحول البنى والعلاقات المجتمعية، بقدر ما يتوقف على تغيير العقليات والقيم الثقافية. من غير ذلك تبقى التغيرات مجرد قشرة سطحية أو عملية هشة يسهل الانقلاب عليها.

تشهد على ذلك الانقلابات الفوقية والنخبوية التي شهدها العالم العربي، باسم الثورة أو الحرية أو الوحدة أو العدالة الاجتماعية. ولا جدال أن هذه الانقلابات قد أحدثت تغييراً بنقلها المجتمعات من وضع إلى آخر. ولكن التغيير، إذا لم يكن قد حصل نحو الأسوأ، فإنه على الأقل قد جرى بصورة لم يكن يتوقعها أحد. بل إن الكثيرين عندما يتأملون ما حصل في الدول الانقلابية، بعد عقود من قيامها، يرون بعين الكارثة إلى الأوضاع، في عدد من البلدان المحاصرة من الداخل والخارج، أي الواقعة بين قبضة الأنظمة الاستبدادية وقرصنة الدول الأمبريالية.

وهذا ما تشهد به تجربة الأحزاب السياسية التي فشلت في مشاريعها التغييرية ومهامها النضالية، في غير بلد عربي. ومرد الفشل والإخفاق، إلى النخبوية والأفكار الطوباوية التي أنتجت عزلة الأحزاب عن الواقع المعاش والمجتمع الأهلي. الأمر الذي جعل هذه الأحزاب عاجزة عن إحداث التغيير الاجتماعي والسياسي.

غاية القول في ما يتعلق بالآليات، إن التغيير يمكن أن يتم ويُرى إليه من خلال المشاريع العريضة والبرامج العامة والأحداث الكبرى أو القرارات السياسية،

بقدر ما يجري من خلال الأعمال الفردية والمشاريع الشخصية والتحولات الدقيقة والأحداث الصغيرة أو غير المرئية. فهو تجربة تاريخية ينخرط فيها المجتمع بالاشتغال على نفسه وتحويل بنيته، بقدر ما هو علاقة نقدية مع الذات تتيح للأفراد، عبر درس الظروف وتحليل الشروط، اجتياز الحدود لكي يتغيروا عما هو عليه، في أفكارهم وأقوالهم أو في أعمالهم وتصرفاتهم. من غير ذلك يخشى أن تتحول إرادة التغيير إلى مجرد شعار يؤول إلى مضاعفة العجز أو إلى مفاقمة المشكلات.

* المطابقة العاجزة

إن الإخفاق في النظريات والخُطط أو في السياسات والإجراءات الرامية إلى تشخيص الواقع وتغييره، إنما يحمل على نقد واقع الفكر وبنية الثقافة، من أجل تكوين بنية مختلفة من حيث اللغة والعقلية والمنطق وآليات التفكير وشبكات الفهم، على النحو الذي يحرر الذهن من كثير من المسبقات التي تشل الطاقة الخلاّقة على التجديد والابتكار في مجال الأفكار، بقدر ما تعمل على تلغيم محاولات التغيير، بإكراه دعاته على فعل ما يتناقض مع قناعاتهم أو ما يُعَدّ تراجعاً عن دعواتهم. من ذلك بداهة المطابقة المتمثلة في الاعتقاد بتواطؤ المفهوم والواقع اليومي أو بتطابق النماذج النظرية مع الحياة المعاشة. مثل هذا الاعتقاد، أعني وهم النموذج وتطبيقه، يولد القصور في تحليل المعطيات بقدر ما ينتج الفوضى من حيث السعي إلى ضبط الواقع. ذلك أن ما نعتقد بصدقه وما نحاول التغيير على أساسه من المبادئ والقواعد أو من الأهداف والمقاصد، إنما يخضع للتحول في ميدان العمل وخلال سيرورة النمو، إذ التغيير، بالمعنى الإيجابي والمنتج، هو اشتغال على الذات والمعطيات تتحول معه الأفكار التي يُراد ترجمتها في أتون التجربة. وهذا شأن كل إنتاج أو إنجاز، في أي مجال، لا يتم من غير تحويل يطال نماذج الرؤية ومعايير العمل، هو في النهاية جُهد لا يخلو من الإبداع وإعادة الابتكار.

بهذا المعنى يتطلب التغيير الخروج على عقلية النمذجة، من غير أن يعني ذلك أننا لا نعمل على أفكار أو بناءً على نماذج. وإنما المعنى أننا لا نعمل لكي نجعل الواقع على مقاس نظرياتنا ونماذجنا، بقدر ما نعمل لكي نوسّع الأُطر

والقوالب، أو لكي نُعيد بناء النماذج من جديد. فالواقع المجتمعي المركّب، والذي لا ينفك يتحول من جرّاء نشاط الفاعلين واللاعبين، بمن فيهم الذين يهتمون بالنمذجة، يتطلب بناة لنماذج تكون هي ذاتها مركبة من نماذج أصغر، بحيث تخضع دوماً لعملية ترميم وتطعيم، أو تعديل وتحسين، أو صرف وتحويل، أو سوى ذلك من الآليات التي يبتعد فيها الفكر عن الأحادية والثبات أو عن المماهاة والنقاء. فلا صفاء في الأفكار، ولا تبسيط في النماذج.

*** المحافظة العاجزة**

ما يجدر الخروج عليه أيضاً هو عقلية المحافظة: فنحن لا نسعى إلى تغيير العهود والحكومات، لكي نبقى على ما نحن فيه أو لكي نعود إلى ما كنا عليه، بل لكي نغير علاقات المعرفة والثروة والقوة، الأمر الذي يتطلب التطوير والتوسيع أو القفز والتقدم. فكيف ونحن ندخل اليوم في زمن تقني هو زمن متسارع في آليات تغيره. والمحافظ فيه لا يحسِن سوى خسارة ما يريد المحافظة عليه، إذا لم يفكر بمنطق السَّبْق والتوسع، أو يتقن لغة الخلق والابتكار، عبر ما يحدثه أو يحققه من المآثر والمنجزات. من هنا فإن النصيحة القائلة بمد الرجلين على قدر البساط، قد تصلح للقناعة والدروشة، لا للتقدم والتنمية، لأن ما يحتاج إليه تغيير الأوضاع، هو فكر متوثب ومبدع، لمضاعفة الإمكانات وفتح الآفاق والمجالات. فميزة الفرد المنتج والمبدع أن يتخطى نفسه باستمرار.

*** لا مرجوع عما يحدث**

إذا كان التغيير يتطلب الخروج على عقلية المحافظة، فمن باب أَوْلى أن يقوم على كسر منطق الاستلاب الذي يشد الكثيرين من دُعاة التغيير إلى الوراء، على ما يفعل مثلاً أولئك الذين يريدون العودة بلبنان إلى ما قبل الحرب.

غير أنه لا شيء يعود كما كان عليه، إلاّ على النحو الأسوأ أو الأشنع أو الأرهب. مما يعني أنه لا مجال لنفي ما يحدث ويتشكل، فكيف بما أُنجِز وتحقق. ومعنى المعنى أن المجدي هو فهم ما يحدث للمساهمة في إعادة صوغه، أو استكمال ما أنجز ومضاعفته بتحقيق إنجازات جديدة. أما ما فشل وأخفق من الخطط والسياسات، فالمجدي هو نقده وتفكيك آلياته لكشف مواطن

العجز أو أوجه القصور، وعلى النحو الذي يفضي إما إلى إعادة تركيبه لاستخدامه على الوجه الأحسن، أو إلى استبداله بما هو أكثر إنتاجية وفاعلية.

في أي حال لا يسع داعية التغيير أن يقفز فوق منطق التراكم، لكي يبدأ من درجة الصفر، كما يفكر بعض أصحاب العقل السياسي، خصوصاً في لبنان والعالم العربي. فما استجد من المعطيات أو حصل من المتغيّرات، لا مرجوع عنه إلى ما ورائه. الممكن هو العمل عليه لاستخراج الجديد والفعّال من الفرص والأساليب في السياسة والإدارة أو التنمية.

وكل ذلك يحتاج إلى الانتقال من عقلية الإحباط ومنطق الاستلاب، إلى عقلية المغامرة ولغة الإبداع والاختراق، أو إلى منطق الفتح والكشف، وبما يؤدي إلى تحسين شروط الحياة، أو إلى خلق مدىً للوجود تتضاعف معه القدرات بتجديد حقول النظر وأساليب العمل.

غير أن منطق الفتح والاختراق، لا يعني الغَرَق في التهويمات المستحيلة. فأوهام المستقبل لا تقل خطورة عن أوهام الماضي، كما علمتنا التجارب المريرة أو المدمرة، سواء لدى الأصولية التراجعية أو لدى التقدمية الطوباوية، وسواهما من العقائد التي تقوم على نفي الواقع الراهن باسم ماضٍ مزعوم أو مستقبل موهوم. فالمجدي هو أن يدرس المرء ظرفه الوجودي وعلى نحو يُتيح له أن يستبق المستقبل الذي يهجم ويباغت، بالتحرر من المسبقات المعيقة أو الدغمائيات الخانقة. من هنا فنحن نفكر ونعمل، لا من أجل نفي الواقع، ولا من أجل المصادقة عليه، بل لكي ننخرط في حاضرنا الراهن ونسهم في صناعة العالم، عبر الاشتغال على معطيات وجودنا، من أجل تحويلها إلى إنجازات على صعيد من الصُعد أو في مجال من المجالات.

* البيروقراطية المُعيقة

من عوائق التغيير أيضاً البيروقراطيات السائدة التي تعرقل مهنام التنمية، سواء في الاقتصاد والاجتماع، أو في المعرفة والثقافة. فالقوانين والمؤسسات التي تسير بموجبها الدول، والأساليب المتبعة في الإدارة، والتي كانت شغالة في العصر الصناعي، لم تعد قادرة على مواجهة تحديات العولمة وتحولات الاقتصاد

الإلكتروني. وأبسط دليل على ذلك أن الشركات المتعددة الجنسية باتت أقوى من الحكومات، وأن أسواق المال وطرقات الإعلام أصبحت خارقة لحدود الدول والأوطان، عابرة للمجتمعات والقارات.

هذا التحول في المشهد العالمي، يحمل زعماء الدول ورؤساء الحكومات على التفكير بإجراء تغييرات، في ممارسة السلطة، تطال المفاهيم والمعايير بقدر ما تطال النُظم والتشريعات. ولذا فإن مشكلة الدول والإدارات هي اليوم أبعد وأخطر من أن يجري تشخيصها، على نحو تبسيطي، فقط من خلال عمليات الخرق والانتهاك للأنظمة والقوانين. فلم تعَدُ تجدي إدارة الدول، في عصر المعلومة والعولمة، بالعقلية السائدة أو بالقوانين والخطط والأساليب المتبّعة حتى الآن، تماماً كما لا تجدي ممارسة العمل السياسي بالشعارات والقوى والأحزاب التي ازدهرت في عصر الأدلوجة والحداثة.

إن مجابهة التحديات الناشئة عن التطور الهائل في نمط الإنتاج ومنظومات التواصل، مع الدخول في العصر الميديائي (عصر الوسائط) والمجتمع الإعلامي، تحتاج إلى التجديد والابتكار في المفاهيم والقوانين، كما في أشكال التنظيم وأساليب العمل، سواء على صعيد الدول والإدارات، أو على صعيد الأحزاب السياسية والممارسات المجتمعية. من غير ذلك تبقى القوانين والمؤسسات والمنظمات من غير فاعلية، بل تكون أرضاً خصبة لعمليات الخرق أو غطاء للعجز وذريعة للفشل والاخفاق.

*** أبجدية السلطة**

كذلك ليست المشكلة فقط مجرد مشكلة خُلقية تتمثّل في الفساد وانعدام النزاهة. ذلك أن السياسة تتجلى، في المقام الأول، في القدرة على الابتكار للأدوار والمهام أو للخطط والأساليب التي تسهم في إيجاد حلول للمشكلات والأزمات التي يُسفر عنها النمو الاقتصادي والتطور الاجتماعي.

لا شكّ أن مراعاة قيم العدالة والمساواة والنزاهة، فضلاً عن احترام القوانين النافذة، إنما هي أعمال لها أهميتها ومردودها، لأن الحيز الخُلُقي يشكّل في النهاية سلطة رمزية وغطاء معنوياً للنشاطات الإنسانية. بيد أن ذلك على أهميته،

لا يعني اختزال السياسة إلى صعيدها الخُلُق أو القانوني. والذين يمارسونها على هذا النحو سرعان ما يجدون أنفسهم مكرهين على انتهاك القواعد أو على قبول ما يرفضونه من الخيارات والإجراءات. إذ السياسة ليست مجرد تطبيق للقانون أو ممارسة للعدالة، وإنما هي أيضاً وخاصة ممارسةٌ للسلطة تبعاً لعلاقات القوة وخريطة المواقع، أو تبعاً لمعايير التصنيف والتقسيم السائدة في الحقل السياسي أو في الوَسَط الاجتماعي والفضاء الثقافي. ولذا فإن السلطة تولّد التفاوت واللاتكافؤ أو التهميش والإقصاء، فضلاً عن كونها تلعب لعبة التقسيم للمراكز أو التوزيع للمناصب.

بهذا المعنى لا تخلو سياسةٌ من محاصصة تجعل الحاكم يأتي بفريق عمله ويؤثر مساعديه على سواهم. المهم مراعاة مبدأ الاختصاص والكفاءة، والمهم أيضاً وخاصة أن تمارس السلطة بصورة تداولية وعلى نحو عقلاني يقوم على المراقبة والمحاسبة، كما هو شأن السلطة الديموقراطية..

بهذا المعنى أيضاً، فالسياسي يستفيد في نقده لنظيره أو ندّه، من أخطائه وفشله. ولكنه يخشى بالدرجة الأولى نجاحه وتألقه أو صعوده ونفوذه، ما يجعله يَحْمِل عليه ويعمل على إزاحته. وتلك هي أبجدية السلطة أو إشكالية الديموقراطية: فالساسة يتعامون عن إنجازات بعضهم البعض، لكي يهتموا بالاخفاقات والارتكابات، على ما تمارَس السلطة، سواء في مجلس النواب الأميركي أو في مجلس النواب اللبناني.

* الخصخصة هي الأقوى

كذلك ليست السياسة مملكة للفضيلة والنوايا الطيبة، بقدر ما هي ممارسةٌ للسلطة تبعاً لعلاقات الثروة وخريطة المصالح، أي تبعاً لمنطق الإنتاج وتوزيع رؤوس الأموال وآليات النمو والاستثمار... وهذه العلاقة هي التي تفسر لنا كيف أن السياسي المعارض، سرعان ما يتخلى عن مواقفه الخُلُقية وتهويماته المثالية، عند استلامه الإدارة وممارسته للسلطة.

والمثال على ذلك تقدمه الخصخصة التي هي الآن مثار النقاش والجدال. ففي غير بلدٍ جوبهت إجراءات التخصيص بالنقد والرفض من قبل قادة المعارضة

والمنظِّرين العقائديين وبعض الخبراء الداعين إلى مراعاة المحتوى الاجتماعي التضامني للسياسات الاقتصادية الليبرالية. إلاّ أن السياسي المثقف أو الخبيرالداعية، يجد نفسه مكرهاً على قبول الخصخصة عندما ينتقل إلى مواقع السلطة وينخرط في الميدان العملي، بحثاً عن حلول للمشكلات الملحة والأزمات المزمنة. والشاهد البليغ على ذلك أن الاشتراكيين في فرنسا، لم يفعلوا، بعد وصولهم إلى الحكم، سوى تنفيذ إجراءات الخصخصة التي كانوا يرفضونها، ما جعل أهل اليسار يتهمون الاشتراكي ليونيل جوسبان بأنه لم يفعل سوى «تدمير» انتصاراتهم، وذلك هو ثمن الغرق في الأوهام والأحلام، قفزاً فوق الوقائع والحقائق.

ولعل هذا ما يحصل الآن في لبنان لمعارضي الخصخصة التي يبدو أنها باتت واقعاً يفرض نفسه على الجميع، إذ هي نهج ناجح في عمليات التنمية والاستثمار التي تتطلب التحرر من العقلية البيروقراطية الجامدة والتنظيمات الهرمية المركزية للإدارات الرسمية، نحو أشكال جديدة من التنظيم تنفتح على العلاقات الأفقية بقدر ما تعتمد على المبادرات الفردية الخلاّقة.

* إرهاب الحقيقة أم نقد الثقافة؟

لا يعني إيراد الخصخصة في هذا المجال، القولَ بعدم جدوى القطاع العام، أو التقليل من شأن الالتزام بالقوانين والمعايير الخُلقية، بقدر ما يعني انفتاح العقل السياسي على مفاهيم وقيم جديدة كالتسوية والطريق الوسط والأفكار الوَسَطية والمعالجة التركيبية التي تستبعد التبسيط والاختزال.

بذلك تُمارَس الفاعلية الساسية على مستويين متداخلين: على مستوى مؤسسات الرقابة وآليات الضبط والتقنين لمحاربة الفساد والهدر من جهة،وعلى المستوى الفكري من جهة أخرى، للانخراط في المناقشة العالمية الجارية الآن، حول نظريات الاقتصاد ومذاهب السياسة ونماذج التنمية، وخصوصاً حول تغيّرات المشهد العالمي ومفهوم التغيير بالذات.

ومن وجوه التغيير انفتاح أهل السياسة على عالم الفكر، وعلى نحو يجعل الاهتمام بصناعة القرار يتوازى مع الاهتمام بمواكبة تطور الأفكار. هذا ما جعل

بعض رجالات السياسة يقول: لأول مرة يعمل المفكرون والسياسيون معاً، ومعنى القول إن رجل السياسة يعمل كرجل فكر، بقدر ما يفكر العامل في مجال الفكر كرجل عملي.

ولا عجب في ذلك، إذ التنمية ليست ذات بعد واحد، وإنما هي عملية متكاملة تطال مختلف نشاطات الإنسان، الاقتصادية والمعيشية، الاجتماعية والتواصلية، الثقافية والفكرية. بهذا المعنى لا تنمية في الاقتصاد ولا إصلاح في الإدارة، من غير تنمية ثقافية. ولا تقدم على الصعيد الحضاري، من غير توليد الجديد والخارق من الأفكار التي تتيح للمجتمع أن يمارس حيويته الفكرية بامتلاكه القدرة الدائمة على تجديد المفاهيم والمعايير أو الصيغ والأساليب، بقدر ما تتيح للعقل السياسي أن يخرج من عجزه ويجدد ذاته، بنقد مسلّماته وثوابته، أو بتفكيك بداهاته وآليات اشتغاله.

في النهاية ليست الغاية من التفكير والعمل، اللجوءُ إلى التخطئة والإدانة، بل اشتقاق إمكانيات للخروج من المآزق الخانقة. بهذا المعنى نحن نفكر لكي نقرأ المعطيات ونتدبر المشكلات، وبصورة تتيح لنا المساهمة في صناعة الأحداث، عبر اجتراح الأساليب وخلق المبادرات أو فتح الخطوط والمجالات.

هذا هو مؤدى النقد الفعّال: أن نفهم ما يحدث أو أن نعرف كيف تجري الأمور، للمشاركة في اللعبة وصناعة الحقيقة، عبر إنتاج المعرفة والثروة والقوة. أما التعامل مع الحقيقة بمنطق الحسم من خلال المماهاة مع معتقد أو مذهب، فإن مآله تلغيم الأفكار وإرهاب بعضنا البعض باسم الحق أو الحقيقة أو الفضيلة. وأما ممارسة السياسة بمنطق الاستلاب والإدانة لخط أو نهج، فمآلها انتهاك القوانين والمعايير، على ما تشهد التجارب لدى أهل الحقيقة ودعاة الفضيلة.

ولذا فما نحتاج إليه الآن، ليس فقط أن نشهر حبنا للعدالة والنزاهة على ما يمارس علاقته بالقيم بعض السياسيين والمثقفين. ما نحتاج إليه في المقام الأول، هو نقد الثقافة السائدة بقيمها ومعاييرها، بشيفراتها وسُنَنِها، لأن هذه الثقافة قد ولّدت الحروب والتمزق، وهي تنتج الاستبداد والتسلط، بقدر ما تنتج العجز والتخبط، بأدلوجاتها الطوباوية وعقائدها الخلاصية، بعقائدها الأسطورية ونماذجها الشخصانية، بممارساتها العصبوية ومنازعها الفاشية، فضلاً عن منازعها النرجسية

والنخبوية كما يمارسها الكُتّاب والمثقفون. فنحن ثمرة الثقافة التي ننتجها ونصنع أنفسنا بواسطتها.

على هذا المستوى من الرؤية والمعاملة والمعالجة، تصبح مكامن العجز والفساد والبطالة والفضائح، في النظام التشريعي والمعيار الخلقي أو في العقل السياسي والنهج الإداري أو في أنماط التفكير وأساليب التدبير أو في منظومات التواصل وأشكال الروابط... وكلها مجالات وممارسات يمكن الحفر فيها والعمل على تعريتها لإحداث التغيير في أنساق الثقافة وبنى المجتمع، حتى لا يكون التغيير مجرد ترداد للكلام على أخطاء الغير، أو حتى لا يَؤُول إلى تجديد النظام السياسي القديم، الذي بلغ درجة الإشباع هدراً وفساداً وفضائح، فقط من أجل جعله قادراً على أن يستوعب من جديد ما يولده من هذه الأعمال والممارسات.

*** القيمة والتقنية**

وأخيراً، لا آخراً، إن التغيير يحمل على إعادة النظر في ثنائية القيمة والتقنية. فلا مجال لنفي الثورة التقنية والرقمية التي تدخل معها البشرية في طور «الإنسان العددي»، كما يوصف الإنسان اليوم، بمعنى لا إمكان لعمل أو تنمية أو إنجاز، من غير حوْسَبة الإنتاج وعقلنة الإدارة أو عولمة الثقافة وكَوْننة الهوية.

هذا هو الأفق الرحب الذي تفتحه أمامنا التقنيات السبرانية والمنظومات الرقمية: أن لا نتحدث حديث المثلبة عن طغيان الآلة أو إجتياح العولمة، بل نسعى إلى عولمة هويتنا ووطننا بتحويل كل ما نخترنه أو نملكه من معطيات أو احتياطات، مادية أو رمزية، إلى فتوحات وإنجازات في مجال من المجالات.

إننا لا نخدع سوى أنفسنا، عندما نتحدث اليوم عن أفخاخ العولمة، أو عن هيمنة التلفزيون أو الحاسوب على الثقافة والهوية، على ما يتعامل الكثيرون، مع الابتكارات التقنية والتحولات الحضارية، بلغة اللعن والرجم أو بعقلية السَحَرة.

مثل هذا التعامل لا يجدي فكراً أو نفعاً، فنحن لا نفكر بانتظار أن تحصل المعجزة. وإنما نفكر لكي نخرج من قصورنا بالاشتغال على حدودنا وتفكيك آليات عجزنا. وإذا كانت التقنيات التي يبتكرها أو يستخدمها الآخرون، تشكّل

تحدياً للثقافة ونظام القيم، فمن يفكر بصورة جدية وفعّالة، هو الذي يحول علاقته بالتقنية والمعلومة، إلى إمكان وفرصة لتشكيل مجال تداولي أو تدشين حقل معرفي، أو لفتح سوق تبادلية وابتكار لغة مفهومية خارقة. وحده ذلك يتبح للمرء أن يساهم في عملية التغيير الجارية التي تتحول معها أشكال التفكير ومعايير العمل، بقدر ما تتحول أنماط العيش ومنظومات التواصل. ومن يفعل ذلك يخترق الحواجز ويفك الحصار لكي يساهم في مجريات الأحداث والأفكار بما يخلقه من الوقائع أو ينتجه من الحقائق.

في أية حال لم تعد المسألة الآن هل نتغير أم لا، ولا أن نحافظ على ما نحن فيه أو عليه. بل كيف ننخرط في ورشة التغيير، لكي نصبح من صُنّاعه وقواه. ذلك أن العالم إنما يصنع ويتشكل الآن، بقدر ما يتغير بصورة متسارعة، وعلى نحو يبدو معه دعاة الثورة والتغيير على الأوضاع السائدة في منتهى المحافظة والرجعية، من بيار بورديو في فرنسا أو أريك هوبسباوم في إنكلترا أو نعوم تشومسكي في أميركا، إلى المثقفين العرب الذين تصدم خرافاتهم ومُثلهم المستجدات والتغيرات، وأعني بهم الذين يتوجسون خيفة من العولمة والكوكبية، والذين تعاملوا وما زالوا يتعاملون مع مقولات التغيير والتقدم والحداثة والإستنارة، بتحويلها إلى مجرد معلومات أو أيقونات أو إلى مجرد أصنام وطوطمات. فكانت الثمرة السيئة كل هذه الصدمات والحصارات على أرض الواقع وفي ميادين التطبيق.

* منطق تحويلي

مثل هذا المأزق يحمل على صياغة جديدة لمسألة التغيير. ذلك أن من يريد أن يغيّر الآن، يفقد مصداقيته بعد كل هذا الفشل في مشروعات التغيير، المختلفة أو المتعارضة، إذا لم يأتِ بالجديد نظرية وممارسة أو مفهوماً ومعاشاً. وأول ما يجدر تغييره هو فكرة التغيير والأحرى القول تغيير النظرة إلى الأفكار وطرق التعامل معها. بحيث يكف المرء عن الاشتغال كشرطي يحرس أفكاره. فالأفكار ليست مجرد عقائد أو نظريات نهتم بإثبات صدقها وصحتها، أو العكس، وإنما هي إمكانات، أي أدوات وإجراءات أو استراتيجيات، نغير بها أنفسنا ونصنع العالم، وإلاّ آلت بنا إلى الجمود والتقوقع أو إلى العجز والقصور.

بهذا المعنى نحن لا نفكر في التغيير لتطبيق أفكارنا على الواقع، ولكي لكي نبحث عن واقع تنطبق عليه شعاراتنا ومقولاتنا، كما يظن أهل المطابقة والنمذجة، وإنما نفكر لاجتراح إمكانيات للوجود والحياة ينقلب معها نظام الأولويات، لا للعودة إلى الوراء، بل للخروج مخرجاً جديداً تتحول معه العلاقات السائدة، نحو مزيد من المعرفة والثراء أو الحضور والقدرة على الفعل والإنجاز. بذلك يتم الانتقال إلى منطق جديد ومختلف، هو منطق تحويلي وتوليدي، بقدر ما هو استراتيجي وعملاني.

والمنطق التحويلي يتيح تجاوز ثنائية التفسير والتغيير: لم تعد المسألة الآن أن نغير العالم بعد أن كثر الاشتغال بفهمه وتشخيصه، ولا هي أن نهتم بتفسيره بعد أن فشلت محاولات التغيير على ما يقول بعضنا اليوم. لأن تفسير العالم هو تغيير له على صعيد الكلمات والمقولات والنظريات التي تمتلك وقائعيتها وتخلق عالمها. من هنا المأزق لدى أصحاب النظريات والمنتجين للمعرفة حول المجتمع والواقع: إنهم يسهمون في تغيير ما يريدون معرفته، أي ما يحاولون تعيينه أو ضبطه من خلال نظرياتهم العلمية أو نماذجهم التفسيرية أو منظوماتهم الفلسفية، ذلك أن العالم أو الباحث أو المنظِّر إنما هو في الوقت نفسه لاعب وفاعل، الأمر الذي يجعل من المتعذر إنتاج معرفة مطابقة بالواقع الذي هو معطى متحرك وسيّال أو مفتوح، أياً كان النموذج أو النهج والبرنامج.

وتلك هي المفارقة التي تحمل على صوغ عقلانية جديدة تتجاوز المنطق التطابقي لدى هيغل وماركس، وعقلية التخمين المعرفي لدى كارل بوبّر والغزالي، بقدر ما تتجاوز الأدلوجات الطوباوية لدى غارودي وتشومسكي أو لدى سمير أمين وجورج قرم وسواهم ممن يحدثوننا عن الامبريالية الثقافية والفوضى العالمية. والمقصود بذلك عقلانية توليدية تحويلية قادرة على تخطي أطرها ومعاييرها وإجراءاتها، بقدر ما تنفتح على المستبعد والمهمّش والخارج عن نطاق المعقول، وبقدر ما تتغذى من مآزقها ومشكلاتها.

* نظام الفوضى

من هنا لا مجال للضبط الشامل والعقلنة الكلية أو الصارمة القابضة على

حقيقة الواقع، لأن المجتمع لا يتألف من حواسيب، وهو لا ينتج النظريات والحسابات وحدها، وإنما هو مصرف رمزي ينتج الأوهام والأساطير بقدر ما تسيّره العقليات السحرية والتهويمات الأيديولوجية أو الغَيْبيات العقائدية.

وفضلاً عن ذلك، فالمجتمع يبدو دوماً أكبر وأقوى من أجزائه وفئاته، ليس لأسباب متعالية أو سحرية أو خرافية، بل بسبب معطياته الميدانية والمحايثة بالذات، أي لأنه لا يمكن التنبؤ بما لا ينفك ينفجر ويتناثر أو يتحول ويتشكّل من الفضاءات والمساحات، أو من السيرورات المتحولة والكثرات المتكاثرة باستمرار.

وذلك يستدعي إعادة النظر في ثنائية النظام والفوضى، بحيث لا يفهم أحدهما باستبعاد الآخر، إذ الأصل هو تلك الفوضى الخلاّقة أو الانفجار الأعظم الذي لا ينفك يتوسع وينتشر بتدفقه وسيلانه، أو بشظاياه وأجرامه، أو بثقوبه وفجواته... مما يعني أن النظام ليس نقيض الفوضى، بل يقيم وَسْطها ويتغذى منها، لكي يشتغل على نحو جديد يجعله أكثر وسعاً وتعقيداً أو أكثر تعدداً وتنوعاً، من هنا فإن المزاعم العقلانية الصارمة والإداعات الطوباوية المثالية، بضبط الواقع والتنبؤ به أو باستئصالها الفوضى والحركة، هي مساع ومحاولات مُفَخَّخة، مآلها الفوضى والاضطراب، بقدر ما تفاجئها الوقائع والتطوارت.

بهذا المعنى إن أعمال العَقْلنة والتنظيم أو الشَرْعنة والتقنين أو المَثْلَنة والتقييم، ليست أنساقاً محكمة، أو معايير حاسمة أو نهائية، بقدر ما هي رهانات مفتوحة دوماً على نثر الحياة اليومية وتفاصيلها اللامتناهية. من هنا فإن يُعمل من فوق يتوقف على ما يعتمل من تحت. إنه العالم الأكبر يتوقف على العالم الأصغر، بقدر ما يتوقف المعنى على القوة، والعقل على اللامعقول والنظام على الفوضى.

وتلك هي المفارقة التي تحتاج مجابهتها إلى عقل تركيبي يعيد التوليف والتركيب، بقدر ما يخلق مجالات جديدة للوصل والفصل، أو للاختراق والتجاوز.

II

عوائق
التجديد والإبداع

1

مأزق المشروع الحضاري العربي

* خطاب الأزمة

ما زال المشروع الحضاري يشغل أذهان الكُتّاب والمفكّرين في العالم العربي. فما هو مصير هذا المشروع بمختلف نسخه وأطواره؟

لا يبالغ المرء إذا قال ببساطة ومن دون مقدمات بأن تاريخ مشروعنا الحضاري، كما فكر فيه أصحابه وأرادوا له، إنما هو تاريخ من الاخفاقات والأزمات.

هذه هي الحال من تجربة محمد علي إلى مشاريع المعاصرين، وما بينهما من التجارب والمراحل: مرحلة النهضة والإصلاح، مرحلة الليبرالية والتنوير، عصر الحركات التحررية والإدلوجات الثورية، القومية فالماركسية فالإسلامية..

ووجه الأزمة أننا لم نستطع حتى الآن تقديم مساهمات حضارية نحتل بها موقفنا كفاعلين في المشهد الكوني. لم نتمكن من فرض أنفسنا بإنجازاتنا وصنائعنا. ربما يحتاج إلينا الآخرون كموارد وأسواق أو كمواقع استراتيجية، ولكنهم لا يحتاجون إلينا كمنتجين أو مبدعين، لأننا لم نحسن بعد أن نتحول من طور الاستهلاك والتلقي إلى طور الإنتاج والبث أو الاستقطاب.

والأزمة شاملة ومركبة، إذ هي تشمل الوعي والفكر أو الثقافة والمعرفة، كما تشمل الاقتصاد والتنمية، أو السياسة والإدارة، فضلاً عن الاجتماع والوحدة، وهكذا فما زلنا عالة على الغير، على الغرب بشكل خاص، في الأدوات والتقنيات، في السلع والبضائع، في العلوم والمعارف، في الأفكار والفلسفات،

في النظم والقواعد، فضلاً عن النجال الجديد الآخذ بالهيمنة على الحياة والمتعلق بثورة الاتصالات والمعلومات.

والدليل على وجود الأزمة هو خطاب المثقفين العاملين في الشأن العام، من حراس القيم أو دعاة الخصوصية وحماة الهوية. وليتأمل أحدنا في الحديث المتناسل عن الغزو الثقافي أو في الهجوم المتصاعد على العولمة والتقنية، فإنه يجد في ذلك أبلغ دليل على استحكام الأزمة. ولو رجعنا إلى أصحاب المشاريع أنفسهم، فإننا نجدهم يصفون المحاولات المتتالية المتعلقة بالنهوض والإصلاح أو بالتقدم والتنمية أو بالتحديث والعقلنة، باستخدام مفردات الفشل والإخفاق أو التعثر والتراجع أو الجمود والمراوحة. والمتشائمون منهم يتحدثون عن الكارثة ويخشون علينا من الإنقراض كأمة مبدعة قادرة على خلق مساحتها الخاصة على جغرافية المعنى وملاعب القوة.

ومع ذلك لست لأتشاءم أو أيأس. ثمة نقاط ضوء أو قوة وسط الصورة أو المعركة. هناك من يقاوم لكي يفرض نفسه وينتزع حقه. ولعلنا خرقنا السقف بإبداعاتنا في مجالات كالشعر والرواية أو الرسم والعمارة. وفي ميدان الفكر هناك إنجازات لا يُستهان بها. فلو اقتصرنا على العقود الثلاثة الأخيرة، نقف على مشاريع وأعمال وقراءات نقدية، حول التراث والثقافة والهوية والعقل والحداثة والنص، تشكّل حصيلة معرفية مهمة، غنية وجديدة، سواء من حيث أسئلتها وقضاياها، أو من حيث حقولها ومداخلها، أو من حيث أدواتها ومناهجها.

* صدمة الواقع

ومع ذلك فالواقع هو دون الآمال والطموحات. فحتى الآن لم يخرج أحد من العرب بفكرة تتحول إلى حدث فكري خارق يخلق مجاله التداولي على ساحة الفكر في العالم. والأحرى القول إن ما يحدث يفاجئنا دوماً ويجعلنا ننتقل من صدمة إلى صدمة. كانت الصدمة الأولى أن فاجأنا الغرب بتوسعه وتفوقه، فطرحنا على أنفسنا سؤال الهوية: لِـمَ يتقدم الغربيون ويتأخر المسلمون؟ بعد صدمة الغرب أتت الصدمة من الشرق بعد أن فاجأتنا اليابان بمعجزتها الاقتصادية، فتجدد سؤال النهوض والتقدم. وها هي ماليزيا، البلد الإسلامي الشرقي، تشعل السؤال

في فكرنا، مرةً أخرى، بعد أن فاجأت العالم والعرب بمعجزتها التنموية. وأخيراً ها هي إيران الإسلامية تنقلب على ثورتها وتحاول الخروج من عباءتها الخمينية، لكي تتحول نحو الديموقراطية، حيث فشلنا نحن مع كثرة المحاولات وتعدد التجارب. هذا ما جعل واحداً من أبرز وجوه الثقافة العربية، وأعني به أدونيس، يعلق على الانتخابات التشريعية في إيران بقوله: أخجل أن أغادر هذا العالم قبل أن أشهد إجراء انتخاب ديموقراطي واحد في العالم العربي.

وأنا عندما أتأمل في هذه القضية، لكي أفهم وأشخص، لا أضع الملامة على الأنظمة السياسية، بل أذهب إلى القول بأن المجتمعات العربية لم تنضج بعد من حيث بنيتها وثقافتها، لكي تصبح مؤهلة لممارسة الديموقراطية، بمعنى أنها ما زالت تنتظر أنبياء وزعماء ملهمين لكي يقودوها، أكثر مما هي تحتاج إلى رؤساء ديموقراطيين. ولا أستثني المثقف، إذ ليس هو أجدر من سواه بالديموقراطية بالرغم من رفعه للشعار منذ عقود. بالعكس فهو جزء من المشكلة ومصدر للأزمة، إذ وكما هو دأبه، يحمل مشاريع لا يطيقها، أو يطرح مقولات لا يفقه مدلولاتها، أو يرفع شعارات لا يعرف متطلباتها. كما شهدت تجاربه المتكررة مع الديموقراطية والوحدة والحرية والحقيقة والاشتراكية وبقية السلالة من الشعارات التي ترجمت بأضدادها على أرض الواقع.

* تفكيك العوائق

لا شك أن معالجة الأزمة تختلف باختلاف المنظورات والاختصاصات. فمنهم من يردها إلى الأطماع الاستعمارية والاستيطانية على ما يقول القوميون. ومنهم من يفسر الإخفاق بكوننا تخلينا عن ديننا ولا نعتصم بأصولنا أو نقتفي أثر أسلافنا على ما يعلن الإسلاميون. أما التقدميون فيقولون لنا بأن مصدر الأزمة هو كوننا لم نعرف حتى الآن كيف نجتاز المراحل والأطوار التي اجتازتها الحداثة الغَرْبية. وربما يقول لنا الاقتصاديون بأن مصدر الأزمة هو كوننا لا نولي الجانب الاقتصادي ما يستحقه من الاهتمام. وأخيراً لا آخراً، ثمة من يعزو أسباب التردي والفشل إلى الاستبداد السياسي أو إلى غياب الديموقراطية على ما يقول المثقفون الذين يستبدون بأفكارهم بقدر ما تستبد بهم شعاراتهم ونماذجهم.

قد يكون لكل جواب قِسطه من الحقيقة، ولكن من يشتغل في حقل الفلسفة يطرح أسئلة الفكر بقدر ما يعالج المسائل على صعيدها الفكري بالذات.

على هذا الصعيد ليْسَت العلّة فقط في الممنوعات والضغوطات التي تمارس على العقول من الخارج، بل تكمن أيضاً وخاصة في الممتنعات من الداخل، أي تتعلق بشكل التفكير ونمطه، أو بمصادرات العقل ومسبقاته، أو بقوالب الفهم وأدواته، أو بنظام المعرفة وآلياته، أو بعادات الذهن وممارساته. باختصار تتعلق الأزمة ببنية الثقافة، كما تتجسّد في العقلية الأصولية والنرجسية العقائدية أو في الطوباوية الخُلُقية والتهويمات الإيديولوجية أو في هوامات الهوية وهواجس الخصوصية أو في أطياف الحداثة وأسطورة التقدم أو في لغة المحافظة وإرادة المناضلة أو في الإدعاءات النبوية والمنازع النخبوية أو الرسولية.

2

الثقافة بين العجز والمعجزة

أصبحت أزمة الهوية، على المستوى الثقافي والوطني، واقعة لا جدال فيها. هذا ما تشعر به قطاعات واسعة من الناس في المجتمعات المعاصرة، وهذا ما ينطق به المثقفون المنتجون للخطاب العام، ممن يحتكرون النطق باسم القيم، سواء في البلاد العربية أو في فرنسا وأوروبا، أو حتى في الولايات المتحدة الأميركية نفسها، حيث يحدثنا البعض عن أفخاخ العولمة وآثارها السلبية أو المدمرة على الثقافة والهوية.

ومصدر الأزمة يعود من جهة أولى إلى الانهيار الذي أصاب العقائد والقيم أو المذاهب والنظم التي تعيَّشتْ عليها نخب وشرائح ومجتمعات، ردحاً من الزمن الحديث، كمراجع للقراءة والتفسير أو كمبادئ للعمل والتدبير، على ما هو مصير شعارات الاشتراكية والقومية أو التقدم والسلام.

هناك من جهة أخرى الطفرة المعرفية التي شهدتها الفلسفة وعلوم الإنسان، والتي تجسدت في إنبثاق فضاءات عقلية وشبكات مفهومية تصدّعت معها التركيبة الوجودية من أساسها، وبصورة طالت علاقات الإنسان بذاته وفكره، باللغة والمعنى، أو بالعالم والحقيقة.

ثم جاءت ثورة الاتصالات والمعلومات لكي تجتاح الوعي التقليدي، بانفجاراتها التقنية وفتوحاتها الحضارية وتشكيلاتها الرقمية المصطنعة، الأمر الذي أدى إلى تغيير محركات النمو وأنماط الإنتاج وأشكال التبادل والتواصل، وعلى نحو تبدلت معه وجوه الحياة وأساليب العيش، بقدر تغيرت مجالات العمل والتسيير وأدوات الفعل والتأثير.

وهكذا تدخل البشرية الآن في عصر من عصور الكائن، ما يحدث فيه هو أشبه بانقلاب وجودي، تنقلب معه نماذج الرؤية والمعاملة، بقدر ما تنفتح آفاق وأبواب وخطوط، تفضي إلى تغيير المقاصد والتوجهات أو إلى تجديد المشاريع والاستراتيجيات، وكلها انعطافات وتحولات تسهم في خربطة علاقة الإنسان بالمعنى والقوة، بقدر ما تغير أشكال ممارسة الوجود والحضور. وهنا يتبدى وجه الأزمة في الهوية الثقافية، إذ أن الثقافة هي نظام المعنى ومصنع القوة، أي كل ما يتعلق بإنتاج المعرفة والقيمة أو الثروة والسلطة، وذلك في مختلف قطاعات الإنتاج: الأدوات والسلع، القواعد والمؤسسات، العقائد والمعارف والعلوم. ولعله لا ينبغي أن ننسى صنفاً رابعاً يتعلق بالإنتاج الافتراضي الذي يتجسد في المعلومات الرقمية والمنتوجات شبه المادية التي أصبحت اليوم نظام الأنظمة في تسيير العالم وإدارة الواقع، لأن عليها يتوقف من الآن وصاعداً الإنتاج في سائر المجالات.

قد يكون الإحساس بالأزمة، على سبيل المثال، جديداً في فرنسا التي أخذت تتراجع على الصعيد الثقافي واللغوي تجاه الولايات المتحدة، والتي تتصدَّع فيها السياجات الوطنية لصالح هيئات وقوى إقليمية وعالمية. أما في العالم العربي، فالأزمة ليست جديدة. ذلك أن أعراضها بدأت منذ حملة نابليون التي أيقظت العرب من سباتهم الحضاري، وجعلتهم يطرحون على أنفسهم سؤال الهوية، بعد أن وضعتهم في مواجهة الغرب الذي فاجأهم بتفوقه وتوسعه. من هنا تبدو الأزمة عندنا مزمنة ومضاعفة.

وهذه الأزمة ما زالت مستمرة، تغذيها من جهة النرجسية الثقافية والأصولية الاصطفائية، ويجددها من جهة أخرى العجز عن المشاركة الفعالة على سبيل الابتكار والإبداع في صناعة الحداثة وإدارة العالم. لقد صنع العرب المعجزات في ما مضى بقدر ما تصدَّروا، على الأقل بلغتهم وقرآنهم وآدابهم، واجهة العمل الحضاري والإنتاج العلمي والتقني لقرون طوال. أما اليوم فالثقافة العربية تبدو في موقع العجز أو التعثر أو عدم الخلق، سواء في مجال التقنية والأدوات أو في مجال النظم والمؤسسات، فضلاً عن العلوم والفلسفات.

وهكذا، لم تتمكن المجتمعات العربية، بعد قرنين من بداية اليقظة وانطلاقة النهضة، من تشكيل مساحتها الثقافية على خارطة المعنى وملاعب القوة، وبصورة

تتيح المساهمة في صناعة العالم، بابتكار لغات للفهم أو أنظمة للمعرفة أو صيغ للحكم أو نماذج للتنمية أو مجالات للعمل، فضلاً عن تقنيات الاتصال وبرامج المعلومات. ففي معظم هذه الحقول والميادين، ما زال العرب مستهلكين. من هنا تكاثر الكلام على الغزو الثقافي، سواء بين الحداثيين أو لدى التراثيين. وأحاديث الغزو تشهد على عجز أصحابها، بقدر ما تشهد على الجهل بميزة الثقافة الحية ومفاعيلها.

لنعترف بأن ثقافتنا، على ما نمارس بها علاقتنا بوجودنا، تولد العجز أكثر مما تصنع المعجزة، بقدر ما تفتقر إلى الدفق الحيوي والتطور الخلاق. ولذا، فنحن ندافع عن هوية ثقافية لا يحسدنا عليها العالم. فالأولى والأجدر تشخيص الأزمة وتفكيك العوائق. والأزمة هي في أساسها أزمة فكر، إذ اعتبرنا أن علاقة الإنسان بوجوده هي علاقة فكرية في المقام الأول. بهذا المعنى يُفهم العجز، في أي مجال أو قطاع، بوصفه ينتج عن جمود العقل والافتقار إلى الأفكار الخلاقة والأعمال الخارقة.

والعاجز هو من يُحيل الإمكانات الوجودية التي تتكشف عنها الأحداث والتحولات إلى عجز فكري أو إلى قصور عملي. هذه حال الكثيرين من النخب الثقافية، العربية والعالمية، من دعاة التقدم والتغيير: إنهم يخشون الآن المتغيرات الحاصلة بقدر ما يتعاملون معها بلغة النفي أو الندب، الأمر الذي يُحيل علاقتهم بالهوية والثقافة إلى معسكرات فكرية بقدر ما يحيل علاقتهم بالمتغيرات والمستجدات إلى مآزق ومطبات.

ثمة إمكانية أخرى هي أن يتعامل المرء مع ذاكرته وتراثه وخصوصيته، كفسحة لممارسة حيوية التفكير وحرية التنقيب، أو كرأسمال يحتاج إلى الصرف والاستثمار، أو كأفق يساعد على شق طريق وافتتاح خط جديد. هذه حال القادر: إنه يتعامل مع الأحداث والمتغيرات بوصفها فرصة سانحة لكي يتغير عما هو عليه، بالاشتغال على معطيات وجوده والتحول عن أفكاره، بصورة تتيح له طرح السؤال وفتح المجال أو اجتراح المعنى واشتقاق الإمكان.

وإذا كان هذا التشخيص للأزمة، يعني أي فاعل اجتماعي، أياً كان مجال عمله، فمن باب أولى أن يكون هذا شأن العاملين في فروع المعرفة وميادين النظر

من العلماء والفلاسفة. فميزة هؤلاء أن يعالجوا القضايا والمشكلات على صعيد الفكر بالذات، بقدر ما تقوم مهمتهم على إنتاج المفاهيم والنظريات. بهذا المعنى وعلى هذا الصعيد، لا تُفسر أزمة الديموقراطية أو العقلانية أو الفلسفة، فضلاً عن أزمة الهوية، من خلال الظروف الاجتماعية أو الأوضاع السياسية، بقدر ما تفهم بالعودة إلى بنية التفكير وبداهاته أو إلى مناهجه وأدواته.

ولا يعني ذلك التقليل من أثر الظروف الخارجية والضغوطات المختلفة التي تمارس على حرية التفكير من جانب السلطات السياسية والمؤسسات المجتمعية، بل لا يجدر إغفال أثر المردود المادي على الإنتاج الفكري. فنحن نعلم أن الفكرة، كالتفاحة، تعود على صاحبها بالمردود الأقل، بينما يفوز بالقسط الأكبر من هذا المردود المسهمون الآخرون في صناعتها وإنتاجها، كالتاجر والناشر أو الموزع والمُسوّق.

ومع ذلك فإن عوائق الإنتاج الفكري تكمن في العقول والأفكار بالدرجة الأولى. ولذلك فالمفكر لا تشغله الممنوعات من الخارج عن تفكيك الممتنعات من الداخل، كما تتجلى في مصادرات العقل ومسبقات الفكر أو في قوالب المعرفة وأدوات الفهم أو في عادات الذهن وسياسة الأفكار، وسواها من الآليات والممارسات الفكرية التي تعيق التفكير والقول أو العمل بصورة حرة ونقدية، خصبة وخلاقة.

وفيما يلي سوف يجري الحديث عن عدد من العوائق المتداخلة التي هي وجوه العلاقات التي ينسجها المرء مع ذاته وهويته أو مع الغير والعالم أو مع الواقع والحدث أو مع المعرفة والحقيقة أي مع المعنى والقوة. مع الإشارة إلى أنني لن أحصر تحليلي للأزمة في المجال الثقافي العربي. ذلك أن الذي يعمل في فرع معرفة أو في ميدان فكري، لا يقيم في قوقعته الإناسية الخانقة لحرية النقد أو الحائلة دون خصوبة الفكر المنتج للمفاهيم والنظريات أو للحقول والمناهج، بل يشتغل على خصوصيته ويستثمرها في إنتاج معرفة أو صياغة أفكار، تغدو مشاعاً لكل من يسكنه هوى المعرفة أو يعنيه شأن الفكر. من هنا فأمثلتي وشواهدي، على الأزمة، قد تكون عربية وغير عربية، كما تطال القدماء والمحدثين على السواء.

3

الأختام الأصولية

الأصولية هي الوقوف موقف التنزيه والتقديس أو التعظيم والتبجيل من الأوائل والسلف، للالتزام بما قرروه من التعاليم والقواعد، على سبيل المماهاة والمطابقة معهم في القول والعمل، أو على سبيل الترجمة والتطبيق في النظرية والممارسة.

قد يكون الأصل معتقداً دينياً كما في السلفية الإسلامية، وقد يكون أدلوجة حديثة كما في الفلسفة الماركسية. وفي كلا الحالين، نحن إزاء موقف دغمائي أحادي من الحقيقة، يتجلى على شكل وحي أو علم لدني يُلقى في الصدر، أو على شكل نظرية علمية يدّعي صاحبها القبض على قوانين التاريخ وقواعد الاجتماع. على هذا المعنى يُعرّف الأصولي بوصفه من يثبت بفكره عنده زمن معين أو حدث معين، أو من يتعلق بنص معين أو شخص معين، لكي يتخذ من ذلك المرجع والنموذج أو الأساس أو والمعيار في النظر والتفسير أو في العمل والتدبير.

في الحالة الإسلامية يجد الأصولي الملاذ الذي يقيه فساد العالم وضلال البشر في أحضان العقيدة والجماعة، بالطبع بتوسط إمامه أو شيخه لكي يتخذ من مقرراته وأحكامه، التي هي مجرد تأويلات للأصل، مقياساً للفهم الصحيح والعمل السليم، معتبراً أن كل ما خالف ذلك ينبغي رفضه أو محاربته بوصفه ضلالاً وكفراً أو فسقاً وخروجاً، تجسيداً لأحادية المعنى في قراءة النص أو الحدث، أو توكيداً لحديث الفرقة الناجية وحدها من بين سائر الفرق.

وهذا شأن الأصولي الماركسي. إنه يعتبر أن قراءته لفلسفة ماركس هي القراءة الوحيدة الصحيحة والمطابقة، وما عداها من القراءات انحراف وانشقاق، بل هرطقة بحسب المصطلح الديني نفسه. وهذا أيضاً شأن الأصولي القومي: إنه يحاول أن يفرض مذهبه السياسي أو منظومته العقائدية على مجموع الأمة، معتبراً أن ما خالف ذلك هو خيانة أو عمالة.

ولذا، فالأصوليات، أكانت دينية أم قومية أم ماركسية، تتعامل مع الفرد بوصفه ذا هوية مسبقة ومتعالية، أو مكتملة ونهائية. بهذا المعنى فالأصولي هو من خُتم على عقله ووجدانه وجسمه بختم عقيدته أو أدلوجته. والمحصلة لذلك هي الاستقالة من التفكير الحر والنقدي، لأن المهمة الأولى تصبح المحافظة على الأصول والسعي المستحيل إلى التماهي معها، باستبعاد كل ما تولده التجارب الحية من التنوع والثراء أو ما تتكشف عنه من الجدة والأصالة. وذلك هو مآل الأصولية أو مقتلها: تقويض الفرادة والأصالة، بدعوى تعالي الأصل ووحدانيته وثباته ومركزيته، أو بداعي احتكار المعنى وممارسة الوصاية على الأسماء والنصوص.

ومن الأمثلة على ذلك موقف الصادق النيهوم من الديموقراطية كما عبّر عنه في كتابه: «الإسلام في الأسر». فالكاتب الليبي كان يقول: لا حاجة لنا إلى استيراد الديموقراطية بمؤسستها البرلمانية وآلياتها الانتخابية من الدول الغربية، من أجل حل مشكلاتنا السياسية. إذ إن الحل موجود عندنا في الأصل، ولكننا غافلون عنه، وما علينا سوى الرجوع إلى عصر الراشدين الذين ابتكروا لنا صيغة بديلة عن الديموقراطية هي الصيغة الحقيقية التي ينبغي استعادتها وتطبيقها. وكان يقصد بذلك نظام الشورى ومؤسسة الجامع، لأن مثل هذه الصيغة القديمة تحقق لنا برأيه ما نرجوه من الإصلاح أو التغيير في المجال السياسي، والأحرى القول التصحيح، ما دام الأمر يتعلق بالعودة إلى الأصول واحتذاء السلف في ما وضعوه أو فيما بنوه وأنجزوه.[1]

---

(1) راجع نقدي للصادق النيهوم في كتاب، نقد النص، من يأسر من؟ المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 2000.

غير أن النيهوم قد عبر عن رأيه هذا، حيث كان يقيم في منفاه الاختياري أو الإجباري في أحد البلدان الأوروبية. وتلك هي المفارقة في مواقف الأصوليين والتراثيين. فهم يعلنون عن رفضهم للأخذ عن الغرب جملة وتفصيلاً، بحجة أن الشريعة قد أغنتنا عن ذلك، ولكنهم لا يجدون ملاذاً سواه للتعبير الحر عن آرائهم، أو هم يحملون على الثقافة الغربية رؤية ومنهجاً، دفاعاً عن الهوية والخصوصية الثقافية، ولكنهم يتناسون السلف والأصول والتراث عندما يتعلق الأمر بشراء التقنيات والأدوات والسلع وكل ما يمد الإنسان المعاصر بأسباب الحياة.

وهكذا فإن الموقف الأصولي يلغي أثر الزمن والتحولات، بقدر ما يقفز فوق المشكلات الراهنة والمتغيرات الطارئة. ومن هنا فإن أصحابه لا يحلون مشكلة، بل يراكمون المشكلات، لكي ينتجوا المآزق الخانقة أو يقعوا في المفارقات الفاضحة.

مثال آخر على الموقف الأصولي تقدمه ماركسية صادق جلال العظم، كما تتجسد في كتابه: «دفاعاً عن المادية والتاريخ». ففي هذا الكتاب ينطلق العظم من نظرية ماركس، لكي يتخذ منها مقياساً، ليس فقط للنظر في مقولات المفكرين غير الماركسيين، بل لمحاكمة المفكرين الماركسيين أنفسهم على مخالفتهم ماركس في اجتهاداتهم وتأويلاتهم[1]. إذ المطلوب في الموقف الأصولي التطابق مع الأصل من غير زحزحة أو تجاوز. ولذا فقد أخرج العظم الكلّ من حظيرة الماركسية، إلا من توافق عنده مع ما يعتقده تعاليم ماركس الصحيحة والمستقيمة التي لا يصح فهم خارجها في نظر الماركسيين الدغمائيين، ولا تحل مشاكل البشرية من دون العودة إليها والأخذ بها. بذلك يقدم العظم مثالاً نموذجياً على الموقف الأصولي الذي يمارس على وجهين لا ينفصلان: الأول: هو اتهام المختلف واستبعاده، والثاني: التفكير بصورة تراجعية، وتلك هي المفارقة في الدعوة الماركسية التقدمية، إنتاج التراجع تحت شعار التقدم، وممارسة الإقصاء للبشر تحت شعار تحريرهم من القيود. ولا يخفى أنني أتحدث هنا عن صادق

(1) راجع أيضاً نقدي لصادق جلال العظم، إرادة المعرفة أم إرادة الماركسية، المصدر نفسه.

جلال العظم الأول الذي كان يتصرف كوكيل لماركس أو كحارس أمين لمقولاته. وليس عن العظم الثاني الذي خرج على أصوليته الماركسية بالانفتاح على وقائع العصر وتحولاته، أو على قوى المجتمع وفاعلياته. وحسنا فعل.

لا شك أن المجال الإسلامي هو كسواه من المجالات الدينية، أرض لانتعاش الدعوات الأصولية، بما هي أولاً اعتقاد بأحقية الأصل وصدقه أو وحدانيته وثباته أو صفائه وتعاليه، وبما هي ثانياً دعوة إلى إنقاذ البشرية بالعودة إلى الأصول وتطبيقها التطبيق السليم بعد فهمها الفهم الصحيح.

غير أن الدعوة الأصولية مستحيلة. إذ ليس بإمكان أحد القبض على حقيقة الأمر أو امتلاك معنى النص أو التماهي مع المبدأ والقانون، سواء تعلق الأمر بأصول دينية نبوية أم بأصول فلسفية علمانية. الممكن هو إقامة علاقات نسبية ومتحركة، مرنة ومفتوحة، متغيرة ومتجددة، مع الأصول والثوابت أو مع المثل والمطلقات أو مع المبادئ والقواعد. ذلك أن الواقع الحي يقوم على الفرق والاختلاف والتفاوت، تماماً كما أن المعنى لا يُدرك إلا عبر نسخه وتحويله، كما تشهد مؤسساته والصراعات على احتكاره وتأويلاته. من هنا فالأصل لا يتجلى إلا كفرع، والحقيقة لا تعرف إلا كإنتاج، تماماً كما أن الوحدة لا تبنى إلا بالتعدد والتنوع، والهوية لا تمارس إلا كاختلاف ومغايرة.

ولذا، فالأصولية أياً كانت المرجعيات والأسماء والنماذج، إنما تمارس بحجب الكائن وإفقار المعنى أو بمصادرة العقل وتسطيح الفكر. والشاهد أننا لا نجد أصولياً ماركسياً استطاع تجديد الماركسبة، أو أصولياً إسلامياً استطاع فتح حقل للمعرفة أو اجتراح منهج للدرس أو تطوير علم من العلوم، إلا من عمل على انتهاك الأصول بالزحزحة والإحالة أو بالخرق والتجاوز.

ولا عجب أن تنتج الأصولية الدغمائية العقم والشلل، لأن مبناها أن هناك من فكر عنا وكفانا عناء البحث والتنقيب، فما علينا سوى العودة إلى السلف لتقليدهم وحراسة أفكارهم وصونها عن التغيير والانحراف. وذلك هو مقتل الفكر الحيّ: أن تستعمر عقل المرء مقولات الآخرين وصورهم أو نماذجهم وأطيافهم من الأنبياء والدعاة أو الفلاسفة والمثقفين، قدماء ومحدثين. والذين يفعلون ذلك

على سبيل التعلق بالأصل، يمارسون علاقتهم بفكرهم بالسعي إلى استئصال الآخر ثقافياً، وفي الحالة القصوى استئصاله جسدياً، دفاعاً عن معتقد ديني أو عرقي أو طبقي. هذا ما تشهد عليه الحكومات العنصرية والأنظمة الفاشية والدول الكلانية، حيث تحت شعار تغيير الإنسان وتحريره، يُضحَّى بالناس، أفراداً وجماعات، لصالح مبدأ مستحيل أو معتقد قاتل أو حزب إرهابي أو نخبة متسلطة أو زعيم أوحد وقائد مستبد.

4

النرجسية الثقافية

النرجسية الثقافية هي الوجه الآخر للأصولية الدغمائية والاصطفائية. وهي آلية من آليات الدفاع عن الذات تقوم على تعظيم ما عند النفس وبخس ما لدى الغير. وهذه ممارسة فكرية أتقنها العرب، من حماة الهوية والأصالة، في سياق السجال الحضاري الذي لم يهدأ بيننا وبين الغرب الذي غزا العالم الإسلامي بفكره وجيوشه قبل قرنين من الزمن.

هذا ما حصل منذ أعلام النهضة وزعماء الإصلاح إلى الدعاة المعاصرين: مواجهة التفوق الغربي بلغة العصمة والتبجيل للسلف أو المديح والتعظيم للتراث والأصول، مقابل الهجوم على الثقافة الغربية بمفاهيمها وقيمها، أو بمناهجها ونماذجها، أو بنظمها ومؤسساتها.

والنرجسية، كما تمارس في العالم العربي، تتخذ شكلين: الاعتزاز والالتفاف. أما الاعتزاز فهو احتماء بالنصوص واعتداد بما حققه الماضون، على ما يتجسد ذلك في الموقف الأصولي الذي ينبني على الاعتقاد بأنه لا صلاح للعالم ولا خلاص للبشر إلا بالعودة إلى أحكام الشريعة الإسلامية للإلتزام بها والعمل على تطبيقها.

هناك شكل آخر للنرجسية الثقافية، وهو المقصود هنا على وجه الخصوص، وهو يتعلق بالذين بهرتهم الحضارة الغربية بتقدمها وإنجازاتها، ولما لم يكن باستطاعتهم إنكار ذلك، فقد عمدوا بنوع من الالتفاف على الحقيقة، إلى أن

ينسبوا إلى ذات النفس ما حققه الغربيون من الكشوفات والإنجازات، على ما يتمثل ذلك في مواقف الدعاة من عناوين الحداثة وشعاراتها كالديموقراطية والحرية والعقلانية والتقدم وحقوق الإنسان.

فإذا تباهى الغربيون بنظامهم الديموقراطي، حملتنا لعبة التحدي على اختزال الديموقراطية إلى شورى قبلية، مع ما بين الاثنتين من الفارق في الفضاء والمفهوم والآليات.

وإذا قيل بأن الفكر الغربي تميّز بمنهجه التجريبي، قادتنا نرجسيتنا إلى القول بأن الغربيين قد تقدموا لأنهم أخذوا المنهج التجريبي عن القرآن الكريم، وتأخرنا نحن لأننا تخلينا عنه، مع أن الكلام في القرآن هو أقرب إلى الإشارات الموجزة واللطائف المعجزة منه إلى النظريات العلمية والقواعد المنهجية.

وإذا قيل بأن العقلانية هي الصيغة التي اعتمدها الغربيون لفهم الواقع وتنظيم الاجتماع وإدارة العالم، قالوا عندنا بأن الإسلام قد أعلى من شأن العقل لأنه دين العقل. ولا جدال أن العلماء المسلمين قد تبنوا استراتيجية العقل البرهاني ومناهجه، سواء في الدفاع عن العقيدة أو في فهم النص والبناء عليه. ولكن العقيدة الإسلامية، شأنها شأن سائر العقائد الإيمانية، إنما أصلها ليس العقل بل الوحي والنص والأمر، ولهذا فإن الشهرستاني أحد كبار العلماء في الإسلام، قد فسر معارضة إبليس لربه، بكونها استكباراً على الأمر بقياس العقل.

كذلك الأمر في مختلف المسائل. فإذا جرى الحديث عما نالته المرأة من الحريات والحقوق في العصر الحديث، كانت ردة الفعل عند أهل المحافظة أن المرأة المسلمة لا تحتاج أصلاً إلى التحرر، لأن الإسلام قد أعطاها حقوقها وأتى من أجل تحريرها. مع أن فقه المرأة يحمل أثر المجتمع العبودي والعصر المملوكي، من حيث النصح بضرب المرأة أو من حيث أحكام الزواج التي تبيح الجمع بين أربع نساء أو تبيح زواج المتعة الذي توضع بموجبه النساء موضع أشبه بوضع البغايا. صحيح أن المرأة الغربية ما زالت تتعرض للعنف ولم تصبح بعد مساوية للرجل، ولكن ذلك لا يعني أن الشريعة الإسلامية قد أتت لتحرير المرأة أو أن المرأة المسلمة أكثر تحرراً من المرأة الغربية.

وإذا قيل بأن الغربيين قد وضعوا شرعة حقوق الإنسان، احتجّ الشيخ الداعية عندنا بأن حقوق الإنسان تقع في الصميم من مبادئ الإسلام، هذا مع أن الممكن في هذا المجال، بل المطلوب إلغاء قاعدة الارتداء لإطلاق حرية الاعتقاد، ونقد التراث لفضح النصوص والأصول التي تنبني على الاصطفاء والاستبعاد، والتي تورث العداء وتصنع الحروب بين المذاهب والطوائف.

وأخيراً لا آخراً، إذا قيل بأن التقدم هو أحد عناوين الحداثة الغربية، سارع الفيلسوف الداعية على ساحتنا الثقافية إلى القول بأن فلسفة التنوير والتقدم في الغرب، هي «دعوة إسلامية»[1]، هذا مع أن مفهوم التقدم الذي هو مفهوم تاريخي يحتلّ موقعاً هامشياً في الثقافة الإسلامية، بالمقارنة مع مفهوم الكمال الذي هو مفهوم متعال. حتى العولمة نجد عندنا من يقول بأنها نزعة تبادلية راسخة في القيم الدينية الإسلامية، مع أن العولمة هي شكل الإنتاج والاتصال والتداول في عصر الحاسوب والشبكات.

وهكذا، كلما حقق الغربيون كشفاً أو فتحاً، حاول الدعاة والحماة أن يفتشوا في الفكر الإسلامي عن أصوله الأولى وصوره السابقة، بنوع من التخريجات الواهية والإسقاطات المعاصرة على معطيات قديمة، على غرار ما يفعل أولئك المفسرون الذين يكتشفون، في النص القرآني، على نحو تبسيطي واعتباطي، معظم النظريات التي اكتشفها العلماء المحدثون في حقول النفس والطب والفلك. مما يشهد على مبلغ التضخم بل الورم الذي وصل إليه عندنا الإحساس بتأله الذات وعظمتها أو أحقيتها أو أسبقيتها.

وتبلغ النرجسية الثقافية والعقائدية ذروتها في محاولات إلقاء الدروس على الغرب في الإنسانية، على ما يقول الدعاة الذين يعتبرون أن ثقافتنا تولي أهمية للقيم الروحية ولمبادئ الالتزام مع الجماعة، على عكس الثقافة الغربية التي تتصف بالنزعات المادية والفردية. وهذه شائعة فكرية هي في منتهى الزيف والخداع. ذلك أن للفردية في الغرب وجهها الإيجابي والبنّاء بل الخلاق، إذ هي

---

(1) إشارة إلى قول للدكتور حسن حنفي في تقديمه لترجمته كتاب لسنغ: تربية الجنس البشري، دار التنوير، بيروت، 1981.

تعني استقلالية الشخص البشري وحريته في الاختيار، عبر مشاركته في مناقشة أو صوغ القواعد التي تتعلق بتنظيم اجتماعه وإدارة شؤونه. وهي لا تعني، بأي حال، عدم الالتزام مع الجماعة. بالعكس فالغربيون يتقنون ما نخفق فيه، إذ هم يعملون عمل الفريق، والعمل عندهم هو إنجاز جماعي. وعنهم أخذنا مؤسسات الضمان الاجتماعي. أما نحن فإن علاقاتنا الاجتماعية وصيغنا السياسية ومنظماتنا التشريعية، كما تمارس على الأرض، تشهد على أننا نأخذ من النزعة الفردية أسوأها أي الاستئثار والانفراد، ونأخذ من النزعة الجمعية أسواها أي علاقات القطيع حيث البشر نسخ بعضهم عن بعض أو صور للواحد الأحد. وكلاهما وجهان لعملة واحدة. من هنا فإن محاولات الأستذة على الغرب، في الإنسانية والروحانية، إنما ترتدّ علينا في السياسية والاجتماع، كما في الحقوق الحريات، كما تشهد على ذلك علاقات التنابذ والتنازع بين الملل والمذاهب التوحيدية تحت كلمة الله الجامعة!

وهكذا نحن إزاء ممارسة فكرية هي من أبرز عوائق التفكير في العالم العربي، إذ هي تجعلنا نعتقد بسبب أصوليتنا الدغمائية أن حل مشكلاتنا الراهنة موجود لدى الماضين أو تجعلنا نتوهم بسبب نرجسيتنا الثقافية، بأن ما اكتشفه الغربيون من النظريات والصيغ أو المناهج قد سبقناهم إلى اكتشافه. ومن يفكر على هذا النحو لا يحل مشكلة بل يضاعف المشكلات، ولا يحقق كشفاً أو سبقاً، بل يتراجع إلى الوراء بقدر ما يشهد على عجزه عن المشاركة في صناعة الحياة وإدارة العالم.

من هنا فالنرجسية الثقافية كما تتجسد في عقلية المكابرة والأستذة، أو في لغة التقديس للماضي والتبجيل للذات، مقابل التبخيس للغير ولعن الحداثة والمعاصرة، تشكل العائق الأبرز الذي وقف وما يزال يقف، وراء ما تلاقيه محاولات النهوض والتنمية من التعثر والإخفاق أو الإجهاض.

هل يعني ذلك أن الغربيين لم يفيدوا من الحضارة العربية الإسلامية؟ قطعاً لا. ولكن إنكارهم لذلك لا يعني أن ننكر عليهم إنجازاتهم، كما أن اعترافهم به لا يعني أن ننام على ما أنجزه الماضون من الأعمال والمآثر أو المعجزات. فمن يفعل ذلك يلقي سلاحه الفكري وينصب أفخاخاً لكي يقع فيها، ذلك أن ما كان

معجزة في ما مضى قد يولد العجز في الزمن الحاضر. من هنا فالأولى بل الممكن، للخروج من المأزق، هو أن يضع الواحد موضع النقد ممارساته الثقافية لتفكيك أشكال النرجسية وآلياتها التي تولد العجز بقدر ما تشل إرادة الكشف والفتح.

بقي استدراك أخير: هل النرجسية الثقافية هي حكر على العرب؟ بالطبع لا.

إذ لا تخلو ثقافة من منازع نرجسية. مثل هذه المنازع تحكم الآن العلاقات الثقافية بين أوروبا والولايات المتحدة الأميركية، كما لاحظ ذلك الفيلسوف الفرنسي جان بودريار[1]. فالأوروبيون كانوا يتعالون على الأميركيين لاعتقادهم بأنهم يتقنون صناعة المفاهيم ويجيدون بناء النظريات والصروح العقلية، وبأن الأميركيين هم على العكس من ذلك، أي ذوو عقول عملية وفكر ذرائعي إجرائي. وعندما زار بودريار أميركا تبين له أن ما يتباهى به الأوروبيون هو مصدر ضعفهم، وأن ما يأخذونه على الأميركيين هو مصدر قوة هؤلاء، والمقصود بذلك أن الأميركيين يحسنون صرف الأفكار وتجسيدها بخلق واقع حي وتشكيل عالم ممكن، في حين أن الأوروبيين أخذوا يُحيلون الواقع إلى أفكار أي إلى عقائد ومُثل، على ما يفعل العرب بشكل خاص.

من هنا فإن النرجسية الثقافية، أياً كان ممارسها، هي مصدر ضعف بقدر ما تجعل الواحد يعتقد أنه يمتلك الحقيقة وحده من دون سواه، وبقدر ما تحول بينه وبين الانفتاح على الوقائع والمستجدات أو الإفادة من تجارب الآخرين وإنجازاتهم.

(1) راجع كتابه: أميركا (بالفرنسية)، الطوبى واقعاً، منشورات غراسيه، باريس، 1986.

5

الطوبى الإنسانية

من عوائق التفكير والتقدير والتدبير لدى الإنسان أخلاقه الطوباوية ومركزيته البشرية. والمقصود بالطوبى مُحاكمة الواقع الحي والمتحرك، أو المشروط والمُحايث، أو المعقد والملتبس، من خلال المُثل المطلقة والقيم المتعالية أو من خلال النظريات المجردة والمبادئ الأحادية.

من هنا يعمل الطوباوي على نفي الوقائع من أجل الدفاع عن مُثله أو البرهنة على صحة مقولاته. واللغة الطوباوية هي لغة الكُتّاب والمثقفين الذين يواجهون ما يحدث اليوم من التحولات والانعطافات بنَعْي الإنسانية أو الثقافة والحضارة، كما هي بامتياز لغة المثقفين والدعاة الحداثيين والتراثيين في العالم العربي.

ومع ذلك سوف تكون شواهدي على الطوباوية غير عربية. الشاهد الأول هو بيار بورديو عالم الاجتماع الكبير والمثقف البارز على الساحة الفرنسية والعالمية.

يَعْنِيني هنا موقف بورديو من التلفزيون: فبعد مناظرة شهيرة جرت بينه وبين معارضين لآرائه، خرج على أثرها محبطاً من الاستوديو، شنّ هجوماً عنيفاً على وسائل الإعلام، ووصف التلفزيون بأنه «أداة جبارة لتوليد السيطرة»، على نحو ما يفعل عندنا حماة الهوية والخائفون على خصوصياتهم الثقافية من تدفّق المعلومات والصور عبر الشاشات والقنوات الفضائية.

هذا الموقف العدائي من التلفزيون، هو مثال على نفي المثقف الطوباوي للواقع التقني، دفاعاً عن أوهامه الأكاديمية وتهويماته الخُلُقية. وحقيقة الأمر أن

بورديو قد توهم أن بإمكانه مُمارسة سلطته أو نجوميته على الشاشة، كما يفعل في أروقة الجامعة أمام طلابه، أو كما يفعل عندما يقف خطيباً بين جُموع المتظاهرين، لكي يحرّضهم على التمرد أو يشكرهم على تضامنهم النضالي دفاعاً عن قضاياهم المُحِقة والعادلة. ولما لم يستطع ذلك، فقد صبّ غضبه على التلفزيون، وتعامل معه كما لو أنه آلة شيطانية تنتج بذاتها الشر والفساد.

وبالإجمال هذا ما فعله بورديو في موقفه من التحولات الحضارية الجارية الآن مع الدخول في عصر العولمة: إنكار ما يحدث دفاعاً عن مُثله في الحرية والمساواة. مع أن الممكن هو أن يعيد المرءُ النظر في مقولاته المستهلكة، وأن يقدم صياغات جديدة لمفاهيم الحرية والعدالة والحقيقة، في ضوء المتغيرات الطارئة والانهيارات الحاصلة في المشاريع الأيديولوجية والدعوات الطوباوية لتغيير العالم وتحرير الشعوب.

الشاهد الآخر هو أيضاً مثقف فرنسي كبير. إنه الفيلسوف جاك دريدا المشهور بمنهجه التفكيكي الذي استثمرته في أعمالي الفكرية، والذي يَسَعني الآن توظيفه في تشريح موقفه الإنسانوي. يقول دريدا: «ما يحصل في هذا العالم ليس إنسانياً ولا منطقياً على الإطلاق»[1]. وفي نظري إن مثل هذا القول يصدر عن واعظ لا عن فيلسوف. ذلك أن الفيلسوف لا يقفز فوق الوقائع لكي يُنقِذ قيمه المُنتَهَكة. قد يكون هذا شأن رجالات الدين والأخلاق من الكَهَنة والدعاة. أما الفيلسوف فإنه يُعيد ترتيب علاقته بأفكاره في ضوء ما يداهِم أو يصدم من الوقائع، وذلك بالعمل على تفكيك منظومة قيمة وآلته المنطقية. وبقدر ما ينجح في هذه المهمة، يُسهم في مواجهة الواقع، بابتكار لغة مفهومية جديدة تشكل أداة تحليل وتشخيص بقدر ما تكون أداة خلق وتحويل. بهذا المعنى يغير المرء الواقع بقدر ما يتحول عن أفكاره ويغير مفاهيمه.

ولا يعني ذلك إغفال ما يحفل به العالم من البؤس والظلم أو ما يصنعه البشر من الخراب والدمار في الأجساد والأرزاق. فالوقائع صارخة في هذا الخصوص.

---

(1) ورد هذا القول في جريدة «الاتحاد» الإماراتية، الملحق الثقافي، 18 تشرين الثاني، 1999، مترجماً عن مجلة «أورينت برس».

ولكن ما يحصل ليس انتهاكاً لإنسانية الإنسان، أي ليس خروجاً على الفطرة السَوِّية، بقدر ما هو من أبجدية الاجتماع البشري. فهذا هو العالم الذي صنعناه حتى الآن. وهذه أفعالنا وآثارنا تشهد علينا، فالأجدى أن نتعرف على واقعنا وأن نشرِّح مكونات إنسانيتنا حتى لا تفاجئنا بربريتنا باستمرار. بهذا المعنى ليست البربرية ثمرة النقد الذي تخضع له الحداثة بعناوينها ونماذجها، ولا هو نتيجة سيطرة ثقافة السلعة والتسلية والاستهلاك على ثقافة المعنى والتحفة أو القيمة، كما يقول المذعورون من نقد القيم الحديثة والقديمة. بالعكس إنه نتيجة لإفلاس القيم العليا التي ندافع عنها، أي هو ثمرة إنسانيتنا المُفْرِطة وطوباويتنا المُغرقة.

من هنا فالأولى، عند من يعقِل ويتدبّر، ليس لوم الواقع البائس، بل العمل على تفكيك هوية الإنسان الذي هو نحن، كما تجسده نماذج الإنسان الأعلى والمتعالي أو الاصطفائي والنخبوي أو الأصولي والدغمائي أو العنصري والفاشي. . . وسوى ذلك من الأشكال والصور والمنازع التي تنتج ما نشكو منه من الهول والفواجع.

هذا هو الممكن والمجدي: وضع إنسانيتنا عى مشرحة النقد، لفهم وقائع بربريتنا، وبصورة تفتح الأفق أمام تشكيل هوية مغايرة، نتحرّر معها من إنسان القيم السامية والرسالات الطوباوية، نحو الإنسان الوسيط الذي يفكر ويعمل بمنطق الشراكة والوساطة، من غير تبجّحات إيديولوجية أو ادعاءات نبوية وفردوسية تترجم مزيداً من الشقاء والانتهاك للمبادئ والقيم.

من هنا مدى الجهل والسذاجة أو الخداع والنفاق، لدى الذين يطالبون بأَنْسَنة العالم، أو يخشون على إنسانية الإنسان من عصر العولمة والحاسوب. فهؤلاء يداوون العِلة بالداء نفسه، أي يعالجون المشكلة بخلق مشكلة أكبر. ذلك أن ما تعانيه البشرية من الآفات المزمنة وما تصنعه من الكوارث المهلكة، سواء بالنسبة إلى نفسها، أو على مستوى الطبيعة والبيئة، ليس مردّهُ إلى الاختراعات التقنية، بل إلى الوضع البشري ذاته، إذ هي مساوئ وكوارث، يفسِّرها فجور الإنسان وتكالبه وشراسته، بقدر ما هي تجسيد لعقلية المفاضلة ومنطق السخرة أو لغريزة القوة وإرادة الهيمنة والاستيلاء، كما يتمثل ذلك في سعي الواحد، بشكل أو بآخر، إلى نشر معانيه وأسمائه أو صوره ومنتجاته.

هنا مكمن العلة، لا في العولمة وتجاراتها، على ما يظن المثقفون المتباكون على الحرية الإنسانية المهدورة. أي تكمن في إرادة التأله التي تسوغ للإنسان الاعتقاد بأنه مركز الكون ومالك الملك وسيد الطبيعة والكائن الذي يحق له أن يسخّر لمصلحته بقية المخلوقات والكائنات.

والعلة تكمن أيضاً وخاصة في إرادة التعالي والتكبر التي تسوغ لفرد أو لمجموع بشري الاعتقاد بأنهم، ومن حيث نَسبهم أو دورهم أو موقعهم أو مهنتهم، يمثلون الصفوة أو النخبة والطليعة، وبصورة تبرر لهم التصرف بوصفهم الأعظم والأَولى أو الأشرف والأفضل من بقية الناس، سواء من حيث الوجود والحقوق أو من حيث الكرامة والحرية، على ما يتصرف المثقفون والعاملون في حقوق الإنتاج الرمزي، من الذين يعتقدون بأنهم يحتكرون أو يجسدون قيم الوعي والعقل والحرية والإبداع، أو الذين تزين لهم نرجسيتهم بأنهم أفضل من العاملين في بقية الحقوق والمجالات. هذا ما يعتقده الشاعر أو الفنان بالمقارنة مع الذين ينتجون الرغيف والألبان أو الثوب والحذاء أو القلم والورقة..

مثل هذه الاعتقادات والنزعات تسبّب الكوارث في البيئة والطبيعة، بقدر ما تنتج المظالم والفظائع على مستوى العلاقات بين البشر. ولا يتعلق الأمر بعصر دون آخر. هذا ما صنعته البشرية في مختلف عصور التقنية والإنتاج، من عصر الزراعة والرق إلى عصر الصناعة والحروب العالمية الطاحنة. وهكذا فما خلا مكانٌ من جوع أو قتل، وذلك من ثورة سبارتاكوس إلى ثورة الزنج، ومن معارك صفين حتى معارك أفغانستان، ومن عامية باريس إلى مظاهرات شيكاغو، ومن حروب الإصلاح الديني إلى حروب كوسوفو والشيشان.

ولكن الإنسان تفاجئه دوماً صنائعه المخربة أو المهلكة. وتلك هي محصلة الطوبى الخلقية والنرجسية البشرية الاصطفائية: إنها تشكل عائقاً يَحُول دون فهم المرء لذاته وواقعه، بقدر ما تشكل لغماً يعمل باستمرار على تفجير المَدَنيّة من داخلها. وهذا شأن المحاولات الرامية إلى القبض على الواقع أو إلى قولبة المجتمعات من خلال رفع شعارات الأنسنة والمثل المجردة: أن تفاجئ المحاولةُ صاحبها بقدر ما تنتج ضدها وتشهد على إخفاقها. هذا ما تشهد عليه تجربة داعية الإنسانية الذي تداهمه إنسانيته بربرية ووحشية.

لنعترف بفشلنا كأوصياء على القيم السامية والمثل العليا. لقد أخفقنا في مهماتنا النبوية كآيات للحق وأئمة للهدى ورسل للحقيقة، كما أخفقنا في مهماتنا الفلسفية كرعاة للكينونة فيما نحن ننخرط في تدمير الطبيعة.

فلنجرّب إذن سياسة أخرى في التعامل مع ذواتنا وأفكارنا: قد ننجح بقدر ما نتصرف بوصفنا مجرد عُملاء لدى بعضنا البعض، أو وسطاء نتبادل السلع والخدمات أو المعارف والخبرات. وعندها نهتم بخلق المناخات والمجالات أو باختراع الوسائل والسُبل التي تتيح للواحد أن يتقن فنّ العيش مع الآخر، على سبيل التواصل والتداول. فلعل التخفف من أثقال المهام النبوية والرسولية أو الرعوية، يخفف من التطرف والانغلاق أو من التهميش والإقصاء أو من العنف والدمار. ذلك أن الوسطاء يفكرون بالمبادلة والمداولة، بعكس أصحاب المثل والعقائد الذين يفكرون بالنبذ والإقصاء أو يسعون إلى القتل والإلغاء، كما أثبتت المشاريع الدينية أو العرقية أو الطبقية، خاصة في العصور الحديثة. كفانا عبثاً بالحياة والمجتمعات من خلال تهويماتنا الإنسانوية ومشاريعنا الأخروية. فليس المثقفون الذين يحتكرون النطق باسم الحقيقة والعقل والحرية، أكثر وعياً وتحرراً أو استنارة من الآخرين. وبالطبع ليسوا أكثر إنسانيةً منهم. بالعكس إن تاريخ الدعوات والمشاريع يشهد على أن أكثر الناس فشلاً في تجسيد المبادئ هم دعاتها وحماتها. فكيف يسع من يمارس الوصاية على الناس أو يعتقد بأنه أفضل منهم، أو أولى بهم من أنفسهم، أن ينجح في تحريرهم أو في الدفاع عن الحرية. وتلك هي المفارقة الفاضحة: فالبشر يخدعون أنفسهم في ما يرفعونه من الشعارات السامية، أو في ما يحملونه من المشاريع الكبيرة. إنهم لا يطيقون مثل هذه الأحمال الثقيلة، بقدر ما يجهلون طيّات مقولاتهم ومحجوبات خطاباتهم، وبقدر ما يقعون في أفخاخ رغباتهم أو يعجزون عن التحكم بواقعهم وأشيائهم.

وفي أي حال، لقد استنفد الشعار الإنسانوي مصداقيته. من هنا فإن تزايد الانتهاكات للحقوق والحريات، لا يعطي حجة لحُماة الإنسانية ودُعاة الأنسنة، بل يشهد على نهاية الإنسان المفرط في إنسانيته، الذي يحتكر النطق باسم الإنسانية أو الذي يدّعي بأنه أكثر إنسانيةً من سواه.

إن الجماعات البشرية التي هي جزء من عالم الحيوان، يتميز عن بقية الأنواع

بقدرته على الخلق والابتكار والتغير، تحتاج إزاء ما أصبحت تملكه من القدرات الهائلة على الفعل والتأثير، إلى نظام جديد للرؤية وإلى قواعد جديدة في المعاملة، لتغيير علاقاتها بذاتها وبالعالم. فهل ستتمكن من ذلك بالتجربة والمراس والتفنن، أم أنها تحتاج إلى علوم الحياة لتغيير الطبيعة البشرية؟ هذا هو السؤال الذي يخشى من طرحه الذين يمارسون الوصاية على «السيرك البشري» باسم القيم الإنسانية.

6

شعائر الحداثة

هذا عائق الحداثيين وذوي العقيدة التقدمية والنزعة التاريخية. ومفاده أن ما مرّ به الغربُ من المراحل الحضارية والأطوار الفكرية محكومٌ على العرب أن يمروا به وأن يجتازوه، إذا شاؤوا الدخول في الحداثة وتحقيق التقدم. من هنا فالحداثيون التقدميون اتخذوا الغرب مرجعاً للقراءة والتفسير ونموذجاً للعمل والتدبير، على ما جرى الأمر لدى معظم مثقفي ما سمي بالعالم الثالث، وبالأخص مثقفي العالم العربي، حيث يدعو الكثيرون إلى إحداث ثورات فكرية وسياسية تنويرية أو نقدية، وفي أذهانهم أشباح لوثر وفولتير أو صور ديكارت وكنط، فضلاً عن الماركسيين الذين يبشروننا بأطياف ماركس العائدة، كمن يذهب إلى الحج والناس راجعون منه.

ولهذا فإن الحداثيين من التقدميين يحاكمون الأوضاع العربية الراهنة، من خلال عصر الأنوار أو الثورة الفرنسية أو المجتمع الصناعي أو حتميات القرن التاسع عشر. فهذا الأستاذ أركون[1] يجزم بأننا لن ننمو ونتقدّم إلا إذا قطعنا ما أنجزته الحداثة الغربية شبراً شبراً أو عيناً عيناً، وذلك يتطلب منا أن نفكر ونعمل على إيقاع السلحفاة، فيما نحن الآن نندرج في زمن متسارع يهمل ولا يمهل، هو زمن المعلومة والعولمة.

مِثال آخر على العائق التقدمي نجده بشكل خاص لدى عبد الله العروي الذي

(*) راجع نقدي له في كتاب: الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، مسيرة التقدم والحداثة بين أنصاف زينون وأشبار أركون.

يحاول إبراز أوجه الشبه بين ابن خلدون وبين بعض المفكرين الغربيين المحدثين مثل مكيافللي أو كونت أو هيغل أو ماركس أو جيمس. والعروي يفعل ذلك، ظناً منه أن ابن خلدون يكتسب مصداقيته ويصبح عصرياً، بقدر ما نُسقط عليه المذاهب الفكرية الحديثة كالوضعية والتاريخية والحتمية والذرائعية والتجريبية... هذا في حين أن أهمية ابن خلدون تكمن في كونه قد افتتح حقلاً للدرس والتنقيب، تمثل في ما سمّاه العمران البشري. ونحن إذ نرجع إليه اليوم، ليس لكي نرمي عليه مسؤولية تراجعنا، ولا لكي نحاكمه أو نختزل أعماله من خلال المدارس الحديثة، بل لكي نجدّد مفاهيمنا للمجتمع والحضارة أو للسلطة والسياسة.

صحيح أن المطلوب هو أن نقرأ ابن خلدون قراءة عصرية، ولكن ليس بجعله صورة سابقة أو مختزلة عن هذا المفكر أو ذاك، من المفكرين المحدثين، الذين لم يعودوا معاصرين لنا على أية حال، بل باستخراج إمكانات جديدة للتفكير تتجلى في فتح مناطق للدرس والتحليل أو في صوغ أدوات لفهم الحاضر وتشخيص الواقع الراهن. بهذا المعنى فالقراءة العصرية هي قراءة راهنة، تستوي في ذلك النصوص والأعمال الفكرية، أكانت لهيغل وماركس أم لأرسطو وابن خلدون، ما دام الأمر يتعلق بفهم الإنسان لحاضره. من المثالات على ذلك قراءات فوكولديكارت أو لأفلاطون. فهي لم تكن محاكمات بقدر ما كانت حفريات أسفرت عن تدشين حقول جديدة وخصبة لعمل الفكر، تغيرت معها مفاهيمنا للعقل والحقيقة أو للحب والأخلاق، وعلى نحو أتاح لنا أن نفهم ما لم نكن نفهمه من أمر ذواتنا واجتماعنا وعالمنا.

من هنا فنحن لا نعود إلى أفلاطون وابن خلدون، ولا لهيغل أو ماركس، لكي ننقطع عنهم ولا لكي نفكر مثلهم، وبالطبع ليس من أجل جعلهم يفكرون مثلنا، بل لكي نتحول عما نحن عليه، بالكشف عن طيات فكرنا وخداع أقوالنا أو عن أفخاخ رغباتنا وعتمات ممارساتنا. أي لا نعود إليهم، لكي نبيّن أين أخطأوا أو قصّروا، بل لكي نفهم مآزقنا ونخرج من قصورنا. وهكذا فالتأريخ للماضي هو تفكيك للحاضر، على نحو يتيح للمرء إعادة ترتيب علاقته بفكره وبالواقع، بابتكار لغة مفهومية تزحزح معها المشكلات وتصاغ التركيبة الوجودية بصورة مغايرة تتكشف عن منطق مغاير أو عن نسق عقلاني جديد.

مثل هذه المهمة الخلاّقة لم ينجح فيها العروي، أي لم يستطع تجديد مفهوم العقل على النحو الذي يسفر عن شكل للتفكير جديد أو عن صيغة عقلانية مغايرة. والعائق الذي حال دون ذلك هو بقاء العروي أسير ثنائية الأنا والآخر التي تشل الطاقة على التفكير النقدي الحر، إما برفض الآخر أو بجعل الأنا صورة عن الآخر أو بالعكس. وتلك هي محصلة تجنيس المعارف والمفاهيم.

من هنا بحث العروي عما كان «ينقص»[1] ابن خلدون لكي يصير وضعياً أو ماركسياً أو ذرائعياً، في حين أن ابن خلدون قد استخدم عقله بصورة حية وفعالة، في علاقته براهنه وفي مجال اختصاصه. وهذا ما ينقصنا نحن: أن نغادر هامشيتنا وعجزنا، أي أن نتحول عن فكرنا، لتصيير عقلنا فعالاً، بصوغ تجاربنا وعلاقاتنا بذواتنا وبالعالم صياغات عقلانية تثري مفهوم العقل وعالم الفكر.

أما العائق الثاني فهو يتجسّد في كون العروي لم يأخذ بعين الاعتبار النقد الذي خضعت له الحداثة منذ زمن، والذي أسفر عن انبثاق شبكات جديدة للقراءة والتفسير. لقد تناول العروي مسألة العقل وكأن شيئاً لم يحدث أو ينجز من الطفرات المعرفية والتحولات الفكرية. ولذا فإن محاولته تجديد العقل وتفعيل المنطق لم تؤتِ ثمارها المفهومية، بل كانت أقرب إلى تحصيل الحاصل. وهنا يتجلى مأزق المحاولة: لقد اتخذ العروي من الحداثة الغربية الآخذة في التحول، نموذجاً لتقدم العالم العربي، أي أنه جعل من ماضي أوروبا مستقبلاً للعرب. بذلك تلتقي النزعة التاريخية مع الأصولية السفلية، إذ كلاهما تقوم على التعلق بالنماذج، وكلاهما تتعامل مع تجارب الماضي كما لو أنها ضرورات قاهرة أو حتميات صارمة أو نماذج كاملة، مع فارق هو أن الأصولية التراثية تجعل الحاضر رهناً لهوامات ماض لن يعود، إذ لا شيء يعود كما كان عليه، في حين أن الأدلوجة التقدمية تجعل الحاضر رهناً لأطياف مستقبل يبتعد باستمرار، إذ لا مستقبل يمكن رسمه بصورة مسبقة. بل إن من ينطلق من فكرة مسبقة لكي يسير على هديها ويعمل على تطبيقها، لا يحسن سوى التراجع عنها. ولا عجب فما نسعى إلى بلوغه أو ما نعمل على ترجمته، إنما يتغير خلال المسعى نفسه، بقدر ما نتغير نحن بالذات.

---

(1) راجع: عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، ص 171.

طبعاً نحن نفيد الآن من الغرب ونتعلم منه، ونرجع إلى تجاربه ونماذجه، ولكن لا لكي نعيش ما عاشه الغربيون زمن لوثر وزعماء الإصلاح، ولا لكي نفكر كما كان يفكر ديكارت وكنط أو هيغل وماركس، بل لكي نبتكر ونخترع، ما به يمكن للغرب أن يفيد منا على سبيل التبادل والتداول. فلن يفكر أحد عن سواه. لا الغربيون هم الذين يفكرون عنا ولا الماضون. بالعكس نحن نفكر بصورة خصبة بقدر ما نتحرر من عبادة الأصول القديمة أو من استعمار النماذج الحديثة. ولذا، فالممكن هو اشتغال المرء على معطيات وجوده وسعيه إلى تفكيك حاضره، بما يتيح له التحرر من المسبقات واستباق المجهولات.

وإذا كان ثمة مأزق نشعر به، فالخروج منه يعني تجاوز موقفين: الموقف الأصولي الذي يبحث عن حلول لمشكلات الحاضر في الماضي الإسلامي، عبر نفي الحداثة وإنجازاتها أو رجم العولمة وفتوحاتها، ثم الموقف التقدمي أو الجَبْري، الذي يبحث عن حل لمشكلات الواقع في حداثة غربية آفلة، عبر نفي الموروث من المآثر والمنجزات.

طبعاً لا يعني ذلك تحميل القدامى الذين ابتكروا وأضافوا، مسؤولية عجزنا وضعفنا كما لا يعني القطع مع التراث، بقدر ما يعني التحرر من أوهامنا عن الماضي. ذلك أن التراث هو جزء من بنية الحاضر، أي هو رصيد رمزي يحتاج إلى من يشتغل عليه ويقوم بصرفه إلى عملة فكرية راهنة، تتيح ممارسة الوجود على سبيل الاستحقاق والازدهار. كذلك لا يجدي في المقابل تحميل الغرب مسؤولية عجزنا وتراجعنا. بالعكس، الممكن والمجدي، هو أن نُخضع للنقد والتفكيك أدواتنا في فهم العالم وإدارته، بقدر ما نسعى إلى استثمار ما نقتبسه من المجتمعات الغربية بالعمل على استدماجه، على النحو الذي يثري ثقافتنا ويتيح لنا المشاركة في صناعة الحضارة، عبر تجديد الفكر وتطوير العلوم وتوسيع المعارف.

7

تجنيس المعارف

تسيطر على العاملين في ميادين الفكر وفروع المعرفة، من العرب، عقلية التجنيس للعقول والفلسفات أو للعلوم والمعارف، من خلال التقسيمات الدينية والقومية، كقسمة حسن حنفي العلوم من خلال ثنائية الأنا والغير، أو تصنيف العقول بين عربي وإسلامي وغربي، كما نجد لدى أركون والجابري وصفدي.

هذه القسمة تعرقل قدرة الفكر، الحي والخصب، على الخلق والإبداع. ذلك أن العلوم لا هويّة لها سوى كونها أدوات معرفية للفهم والتشخيص أو مناهج فكرية للدرس والتحليل، لا تخص قوماً دون قوم أو ثقافة دون أخرى أو لغة دون سواها.

فالعامل في حقل المجتمع، مثلاً، وإن اشتغل على معطى مخصوص، فإنه لا ينتج معرفة بمجتمع معين، بل بالمجتمع البشري، على ما هو شأن علماء الاجتماع من ابن خلدون إلى المحدثين والمعاصرين. هذا مع أن المشتغل في حقل ما ليس مُجبراً على أن يحصرُ نطاق عمله في مجتمعه أو لغته، بل بوسعه الاشتغال على معطيات مختلفة من حيث بيئاتها الثقافية وسياقاتها الحضارية.

فما أنتجه بيار بورديو، مثلاً، من مفاهيم مثل رأس المال الرمزي أو الخيرات الرمزية أو السلطة الرمزية، إنما يكشف آلية من آليات السلطة عموماً. وهذه المفاهيم هي ثمرة اشتغاله على معطيات جزائرية وفرنسية على السواء. وما أنتجه ليفي سيتراوس، في حقل الإناسة، لا يخص البدائيين كما لا يخص الفرنسيين،

بل هو نتاج معرفي باللغة الفرنسية يتصل بمعرفة أحوال الإنسان عامة، ويشكل جزءاً من رأس المال المعرفي للبشرية جمعاء.

وهذا أيضاً ما يفعله علماء الأدب ونقاد الفن في الرواية أو في الشعر أو في المسرح. فهم وإن نظروا في معطيات خاصة بالشعر الإنكليزي أو بالرواية الفرنسية أو بالمسرح الألماني، فإن ما ينتجونه من النظريات والمناهج النقدية، لا يخص ثقافة دون أخرى، بل يتعلق بفهم كل فن من هذه الفنون الثلاثة المذكورة، بقدر ما يعدّ جزءاً من الدرس الأدبي بصفة عامة.

صحيح أن الإبداع الروائي يرتبط بخصوصية ثقافية معينة، إذ هو يُصاغ بلغة معينة ويتموضع في مكان ما أو يأتي من ذاكرة ما، ولا يمكن أن يكون الأمر غير ذلك. إلا أن الروائي المبدع ليس هو الذي يوظف الرواية لخدمة مجتمعه أو للدفاع عن هويته أو لإبراز خصوصيته. قد يكون هذا شأن المناضل المدافع عن قضية من القضايا. أما الروائي فقضيته الأولى هي الرواية. ولذا فهو يشتغل على خصوصيته ويستثمر لغته وثقافته وتجاربه لخدمة الفن الروائي، بحيث يؤلف رواية تخلق عالماً من الإمكانات قد تتجلى في ابتكار تقنية للتعبير أو تشكيل حقل للدلالة أو في اختراع نموذج حياة ونمط في المواجهة، وربما تسهم الرواية في اكتشاف منطقة للوجود. هذا ما تخلقه الرواية بمناخها وأساليبها وشخوصها. وحده ذلك يتيح لنا أن نفهم كيف أن رواية الجريمة والعقاب لدستويفسكي كانت ملهمة لفرويد في اكتشافه منطقة اللاوعي.

وهكذا فالرواية التي تنطوي على الجدّة والابتكار، تشكل إضافة إلى فن الرواية عامة. بل كلما كانت الرواية فريدة في سردياتها ولا نظير لها في بابها وعالمها، كانت أكثر أصالة وأكثر قدرة على خرق الحواجز اللغوية والثقافية، الأمر الذي يكسبها عالميتها بقدر ما يهبها وقائعيتها وجاذبيتها.

ولا تعني العالمية الاندراج تحت مبدأ مجرد أو قانون كلي يتعالى على التجارب أو يمحو الخصوصيات، بقدر ما تعني إغناء عالم المعنى عبر ملامسة ما يتصل بأوضاع البشر وأقدارهم ومصائرهم ومآزقهم الوجودية. وحده ذلك يتيح لنا أن نفهم كيف أن المخرج المصري حسام الدين مصطفى، الذي حوّل رواية «الجريمة والعقاب» إلى عمل سينمائي، قد فاز بالجائزة الأولى بين الروس

أنفسهم، أي كون رواية الروسي دستويفسكي كانت تعنيه كما كانت تعني الروس بل أكثر.

وهكذا فإن ناقد الرواية، وإن اشتغل على روايات خاصة بثقافته أو بأية ثقافة أخرى، فمهمته ليس التنظير لخصوصية روائية أو الدفاع عن ثقافة معينة. قد تكون هذه مهمة المناضل. أما الناقد فمهمته إعادة النظر في مفهوم الرواية عامة في ضوء النتاج الروائي، بحيث يبيّن لنا ما يتكشف عنه هذا النتاج من الإمكانات الجمالية أو المعرفية التي تشكل إضافة جديدة في فن الرواية. بهذا المعنى لا توجد نظرية في الرواية العربية أو الفرنسية، كما لا يوجد علم بالمجتمع الأميركي أو البريطاني. من هنا فالذين يتحدثون عن نظرية عربية في الرواية يخطئون مهمتهم النقدية، بقدر ما يتصرفون كمناضلين عن خصوصيتهم الثقافية.

فالأولى أن يعملوا على إغناء الرصيد النقدي في مجال الرواية، انطلاقاً من الإبداعات العربية. هذا هو الممكن نقدياً، لأن المُعطى يكون دوماً خاصاً، أي فريداً ولا نظير له. وأمّا ما ينتج حوله فهو يخرق حواجز اللغة والحضارة ويستوطن خارج بيئته الأصلية، لكي يغدو ملكاً لمن يتذوق الفن ولمن يشتغل في حقول النظر ولغات الفهم.

ومن باب أولى أن يكون هذا شأن العاملين في ميدان الفلسفة وعلوم الإنسان، التي تمتلك في الأصل صفتها الكونية الجامعة، بقدر ما تتناول بالنظر القضايا المتعلقة بالوجود والحقيقة أو العقل والوعي أو المعنى والقيمة أو العلم والمعرفة.. هذا ما يحصل منذ أرسطو حتى الفارابي، ومن ديكارت حتى هيدغر وسارتر: لا يتعامل الفيلسوف مع العقل، مثلاً تحت خانة قومية أو دينية أو جغرافية، بل ينتج مفاهيم أو نظريات تتجاوز السياقات الحضارية واللغات القومية، لتبحث في جغرافية العقل أو في أنظمته وآليات إنتاجه أو في معاييره وقوانينه أو في أنماطه وأصعدته.

ربما لا يجدر بالمرء أن ينسى هنا ابن سينا الذي حاول أن ينفصل عن المشائين لكي يكتب فلسفة خاصة بالمشرقيين. ولكن هذه المهمة باءت بالفشل. وما نجح فيه ابن سينا هو ما ابتكره أو صاغه من المفاهيم والمسائل التي تندرج في حقل الفلسفة وتشكل جزءاً من ذاكرتها وأعرافها. هذا ما فعله معظم

الفلاسفة: كل واحد يضيف جديداً إلى الرصيد الفلسفي بقدر ما يمارس استقلاليته الفكرية ويتفرد بإبداعاته التي تحمل ختمه وتنطبع بطابعه الفريد.

من هنا مأزق الذين يحدثوننا اليوم عن طريق للإستقلال الفلسفي، به يستقل العرب عن غيرهم من الأمم، وبالأخص عن أهل الغرب. فالذين يفكرون على هذا النحو يخطئون مهمتهم، ويستقيلون من العمل الفلسفي، بقدر ما يشهدون على عجزهم عن تجديد الفلسفة، سواء من حيث الرؤية والحقل أو من حيث المنهج والأداة. ذلك أن الفلسفة، بوصفها فرعاً من فروع المعرفة، هي صناعة مفهومية، قبل أن تكون مهمة وطنية أو قومية. بالطبع إن الفيلسوف يمارس استقلاليته الفكرية عن كل ما عداه، بقدر ما يمارس التفكير بصورة نقدية تطال كل المسبقات، بما فيها مسبقاته بالذات، وعلى النحو الذي يمكنه من اختراع مفهوم أو اجتراح منهج يحمل ختمه بقدر ما يغدو مشاعاً معرفياً لجميع الناس، على ما هو «خطاب المنهج» الذي لم يعد شأناً فرنسياً، بل غدا ملكاً لكل من يعنيه أمر المنهج، بقدر ما يعبر عن فرادة ديكارت وأصالته وتحرره من أطر الفكر المدرسي وقوالب التقليد الفلسفي.

من هنا أيضاً مأزق حسن حنفي في محاولته الرد على علم الاستشراق بتأسيس علم الاستغراب[1]، إذ الاستشراق هو أصلاً أضعف فروع المعرفة التي نشأت في الغرب، بقدر ما سيطرت على العمل فيه اعتبارات غير معرفية، دينية أو قومية أو جغرافية... وهذا شأن علم الاستغراب الذي يولد الآن ميتاً فيما يشرف علم الاستشراق على الزوال.

وأخيراً هذا مأزق المحاولات التي تتعرض لنقد العقل، لدى الفلاسفة العرب المعاصرين، تحت الخانة العربية أو الإسلامية أو الغربية. مثل هذه المساعي النقدية تخطئ مهمتها الفلسفية، بقدر ما تسيطر عليها الاعتبارات الإيديولوجية التي تعرقل مهمة صوغ العالم بلغة مفهومية أو نظم الواقع بصورة عقلانية، لصالح مهام أخرى كالإصلاح والنهوض أو تجديد التراث والاجتهاد أو تحديث الثقافة العربية وتحرير العقل العربي.

---

(1) إشارة إلى كتابه: مقدمة في علم الاستغراب.

وهكذا فقد تصرف الفلاسفة العرب كعلماء كلام همهم الدفاع عن الهوية، وتجديد التراث، أو كمستشرقين يحصرون نطاق عملهم في دراسة الحضارة العربية، أو كمستغربين هاجسهم الرد على الاستشراق من خلال إخضاع الفكر الغربي للمساءلة والدرس. فكانت النتيجة أن أخفقوا في الأمرين: فلا هُم جدّدوا علم الكلام في ضوء الفلسفات الحديثة، ولا جدّدوا الفلسفة في ضوء علوم اللاهوت.

ولا عجب في ذلك. لأن ما يجري تجديده ليس الفكر العربي، أو الإسلامي أو الغربي، وإنما الذي يتجدد هو الفكر على يد عربي، أو بالاشتغال على معطيات عربية أو غربية أو عليها مجتمعة، وذلك بابتكار شبكات للفهم أو أدوات للمعرفة أو مناهج للدرس، تتجاوز أسئلة الهوية وأطرها نحو سؤالات الماهية ومتطلباتها. فمن يشتغل بنقد العقل، ولو كان النتاج الذي يشتغل عليه، عربياً أو ألمانياً، إنما مآله أن يتناول علاقة المرء، بعقله، وإلا لبقي نقدُه خارج حقول المعرفة وعالم الفهم.

لا يعني ذلك أن الفيلسوف أو عالم الاجتماع أو الناقد الأدبي، ينقطع عن بيئته أو ينسلخ عن خصوصيته. بالعكس فالذي يتفرد ويبدع في حقل ما، مفهوماً أو نظرية أو منهجاً، إنما يحول لغته وثقافته إلى أرض لولادة الأفكار الخصبة أو إلى وطن لاستنبات المفاهيم الخارقة. وأما الذين يتعاطون مع مهامهم الفلسفية من خلال ثنائية الأنا والآخر، فإنهم ينتجون في النهاية مآزقهم ويعرقلون مهمتهم. لأنهم بذلك إما أن يقوموا برفض الآخر للإقامة في قوقعة الخصوصية، أو يعمدوا إلى محاكمة الأنا من خلال معطيات الآخر. وفي كلا الحالين يحولون الخصوصية الثقافية إلى عائق معرفي، بقدر ما يحولون الإناسة من علم مشروع إلى أدلوجة نضالية.

ثمة استدراك ينبغي إنهاء هذا الفصل به: لا يعني نقد ما سميته تجنيس العقل، نفي ما أنجزه المفكرون العرب المحدثون والمعاصرون. ثمة مراحل وأفكار أينع فيها الفكر وازدهر، بدءاً من عصر النهضة والتنوير، مروراً بعصر الليبرالية والاستقلالات الوطنية، ثم عصر حركات التحرر والإدلوجات الثورية، إنتهاء بعصر النقد الذي انفجرت فيه مشاريع نقد العقل في الثمانينات من القرن

العشرين. ولعلنا ندخل الآن عصر ما بعد النقد الذي توضع فيه مشاريع النقد على المشرحة، مؤذنة بالانتقال من العقلانية النقدية إلى نقد هذه العقلانية بالذات.

وهكذا اجتاز الفكر في العالم العربي مراحل متعددة الحقول والاتجاهات أسهمت في بث الحيوية الفكرية وفي ممارسة حرية التفكير، بما أسفرت عنه من سجالات حيّة وانتقادات لامعة، أو بما انطوت عليه من اجتهادات لافتة أو قراءات خصبة. ومع ذلك لا افتئات في القول بأن المحاولات الفلسفية لدى العرب المحدثين والمعاصرين، لم تسفر بعد عن ابتكار حقول ومفاهيم ومناهج تجتاز الحدود الوطنية، بقدر ما تتصدى لطرح قضايا وجودية أو تفتتح عوالم فكرية تستاثر باهتمام الإنسان المعاصر بصرف النظر عن انتماءاته، أو تستثير نقاشاً خصباً على الساحة العالمية أو في الأوساط العلمية، كما هي مقولات مثل «نهاية التاريخ» أو «صدام الحضارات»، أو كما هي مناهج وعلوم مثل «التفكيك» و«النحو التوليدي»، و«المجال التداولي».

هل «فقه الفلسفة» عند طه عبد الرحمن، أو «علم الاستغراب» عند حسن حنفي، أو «أنظمة البيان والعرفان والبرهان» عند الجابري، أو «منطق الفعل» عند العروي، أو «الإسلاميات التطبيقية» عند أركون أو «الشر المحض» عند صفدي، هل هذه المقولات والمصطلحات، هي إبداع فلسفي خارق؟ الأمر متروك للقراء والمستقبل.

في أي حال لا أنفي أهمية أعمال فكرية أفدت منها بقدر ما أنا ثمرة من ثمارها، خصوصاً لدى المعاصرين. وإنما أردت تسليط الضوء على مآزق هذه الأعمال كما يتجسد ذلك في محاولات تجنيس العقول والعلوم.

8

المهام النضالية

المقصود بالعائق النضالي تحول رجل الفكر أو المعرفة إلى صاحب دعوة لتحرير الناس أو إلى حامل مشروع لتغيير العالم، انطلاقاً من معتقد أو مذهب أو فلسفة من الفلسفات.

وإرادة النضال تقف عائقاً دون إرادة الخلق والفتح أو دون عمل الكشف والاستقصاء، لأن مهمة المناضل هي الوعظ والتبشير أو الحراسة والمدافعة أو الرد والنقض، الأمر الذي يحيل الأفكار التي هي تجارب وجودية ثرية إلى شعارات هشة أو إلى أقانيم مقدسة.

على هذا النحو تعامل معظم المثقفين مع مقولات الحرية والديموقراطية أو العقلانية والاستنارة. ولو نظرنا في مسألة العقلانية، نجد أنها استحالت عند ذوي المواقف النضالية إلى مجرد مادة للتبشير والترويج، بقدر ما جرى التعامل مع العقل كشعار إعلامي، ومع العقلانية كأدلوجة دغمائية يضعها صاحبها فوق النقد والجدال أو يتعالى بها على الوقائع والأحداث.

ومن يفعل ذلك يقيم مع عقله علاقة عقيمة وغير مثمرة. ذلك أن العقلانية هي ثمرة معايشة حية وخصبة، تتيح للمرء صياغة تجاربه وعلاقته بذاته وبالغير أو بالأشياء والعالم، بابتكار نمط من الأسئلة أو صيغة للوجود أو نظام للمعرفة أو نظرية للفعل أو برنامج للعمل أو منظومه للتواصل أو شرعة للحقوق. .

بهذا المعنى ليس العقلاني من يتصرف كداعية للعقل، بل الذي يصيِّر عقله

فعالاً، باقتحام منطقة للتفكير أو الخروج بشكل للوعي أو تقديم قراءة للعالم أو ابتكار لغة للفهم أو اجتراح منهج للدرس، وعلى النحو الذي يؤول إلى كشف طيّات الأفكار ومباني الأقوال أو إلى تعرية البداهات المحتجبة وفضح الممارسات المعتمة. من هنا لم يستطع دعاة العقلانية التجديد في مفهوم العقل بابتكار صيغة عقلانية جديدة. وهذا شأنهم في مسألة الحرية: لقد تعاملوا معها كلفظة تعلقوا بها على نحو سحري أو كأيقونة تعبّدوا لها على نحو قدسي، وذلك بمعزل عن صلة المقولة بالواقع البشري الحي والمعاش، الذي هو مُجمل علائقها المتداخلة والملتبسة مع القوة والسلطة أو المعرفة والثروة أو الفاعلية والحضور.

ولا عجب في ذلك: فالمناضل همُّه التبشير والدفاع لا المعرفة والكشف، وشاغله الهجوم والرد لا الفهم والتشخيص. من هنا فهو يميل إلى نفي الوقائع أو القفز فوق الحقائق، إما دفاعاً عن ثوابت الهوية والعقيدة، أو رداً على المواقف المعارضة والأطروحات المناقضة. من هنا أيضاً فالمناضل يسعى دوماً إلى تطبيق ما يعرفه بداعي التطابق مع ذاته وفكره، بقدر ما يقيم مع مقولاته علاقة مماهاة هي علاقة أحادية تبسيطية أو ثبوتية دغمائية.

أما رجل الفكر فإن همّه الفهم والتشخيص، وشاغله إغناء المعرفة وتوسيع عالم المفهوم. ولذا فهو يقيم مع فكره علاقة نقدية، متحركة ومفتوحة، هي عودة على المُسلّمات والبداهات بالمساءلة والفحص، بقدر ما هي بناء متواصل للفكر، على سبيل السبّر والكشف أو التحليل والتشكيل أو التفكيك والتركيب، وبصورة تتيح للمرء إعادة صياغة أدواته المفهومية واستراتيجيته العقلية لاستيعاب المستجد من المواقف والمعطيات، أو لقراءة الجديد من الأحداث والوقائع.

هل يعني ذلك أن المفكر لا يناضل؟ بالعكس. فهو يناضل بأفكاره بالدرجة الأولى، إذ هو منتج معرفي وفاعل فكري. ولذا فهو لا يناضل برفع شعار الحرية، بقدر ما يناضل بتغيير مفهومنا للحرية في ضوء المآزق التي تعاني منها مشاريع التحرير. إذن هو يفعل ويؤثر بتجديد المفاهيم وإغنائها أو بزحزحة المشكلات وإعادة النظر في القضايا من أساسها.

فماركس الذي يعد صاحب المشروع الأكبر والأهم، لتغيير العالم، لم يكن مناضلاً ميدانياً أو زعيماً سياسياً أو قائداً حزبياً كلينين أو ماوتسي تونغ أو فيديل

كاسترو. ولكن شبكة المفاهيم التي ابتكرها لتحليل واقع العالم الصناعي والمجتمع الرأسمالي، قد خلقت ما لا عدّ له من التنظيمات السياسية والساحات النضالية.

تلك هي مهمة المفكر أو الفيلسوف: ليس التحرير أو التغيير بل اختراع أفكار تفتح إمكاناً للتغيير أو خلق عالم فكري وشبكات مفهومية يتغير معها الواقع بقدر ما يتغير الوعي والفكر. بهذا المعنى فالذي يجدّد مفهوم الحرية أو العدالة أو مفهوم التغيير والنضال، يفعل ويؤثر في مجتمعه وعالمه، أكثر بكثير من الذين يحولون الأفكار الخصبة والمفاهيم الخلاقة إلى مُثل خاوية وشعارات مستهلكة أو إلى ممارسات اجتماعية وسياسية مزيفة وكاذبة.

فلا يليق بالمثقف، الفيلسوف أو العالم، عندما تصطدم أفكاره بالواقع، أن يتشبّث بها وأن يصر على تطبيقها كما يفعل الأطفال الذين يتسمرّون عند رغباتهم المستحيلة. الأحرى بالمثقف المناضل أن يفكر بخلاف ما اعتاد عليه، بحيث يعمل على نسج شبكة جديدة للقراءة أو ينتهج سياسة معرفية جديدة لإدارة الأفكار والوقائع. وكل إبداع فكري يخلق إمكاناً جديداً للنضال، بقدر ما يفتتح حقلاً للتفكير أو يفتح مساحة للتعبير. ولعل أحوج ما يحتاج إليه العقل النضالي الآن، هو تغيير مفهوم النضال وزحزحته من مكانه بفتحه على الوقائع والمجالات أو على الأقوال والممارسات المستبعدة من دائرة الضوء أو من نطاق الدرس والتحليل أو من عمل الفهم والتشخيص. من غير ذلك ترتدّ النضالات على أصحابها أو يتحول المثقف المناضل إلى عدوّ للثقافة والفكر أو للحقيقة والحرية.

9

المزاعم النخبوية

يتمثل العائق النخبوي في ثلاثة جوانب:

الأول: اعتقاد شريحة من الناس هم العاملون في القطاع الثقافي، أنهم يجسدون عقل الأمة وصفوة البشرية، والثاني: ممارستهم الوصاية على القيم العامة المتعلقة بالحقيقة والحرية أو بالعدالة والمساواة. والثالث: ادعاؤهم امتلاك مفاتيح الخلاص والسعادة، من خلال مشاريع للإصلاح والنهوض أو للتحرير والتغيير أو للتنمية والتقدم.

هذا الدور النخبوي فقد مصداقيته، وبات من عوائق الفهم لمجريات العالم، بل هو أمسى مصدراً لعقم التفكير الخلاق وللإخفاق في مجالات العمل وعلى ساحات النضال. ربما كان الدور النخبوي فعالاً منذ عقود. ولكنه قد استنفد اليوم راهنيته، بعد أن استهلكت الشعارات وانكشف زيف المواقف، في ضوء ما يشهده العالم من التحولات الهائلة والطفرات المفاجئة أو في ضوء ما تكتبه الوقائع الصارخة من النهايات الفاشلة للنظريات السائدة والمشاريع المتداولة منذ عقود.

من هنا فالمثقف النخبوي يزاول اليوم مهنة فاشلة، إذ هو لا يحسن سوى خسارة القضايا التي يدافع عنها، أو انتهاك الشعارات التي يرفعها. والدليل على ذلك أن المثقفين من أصحاب الأفكار الكبيرة والمشاريع العريضة والأحلام الخلاصية، قد صاروا أقل الناس فاعلية، سواء في بيئاتهم ومجتمعاتهم أو على الساحة العالمية.

لنأخذ مثقفاً كبيراً يمارس مهمته النخبوية كمدافع عن الحرية وقول الحقيقة، هو العالم اللغوي الشهير نعوم تشومسكي. ما مدى فاعليته في مجتمعه وعالمه؟ هل هو يفعل ويؤثر أكثر من سواه؟ لا أعتقد ذلك، بل هو الأقل فاعلية، قياساً على الفاعلين الاجتماعيين في بقية القطاعات. نعم إن لتشومسكي قراءه ومريديه خاصة في العالم العربي، لكونه ينتقد المشروع الثقافي الغربي ويعارض بقوة السياسة التي تقودها الولايات المتحدة الأميركية. ولهذا فهو محط الإعجاب والتقدير عند الكثيرين من المثقفين العرب الذين يهللون لمواقفه ويروجون لآرائه التي تجعلهم يدافعون عن عجزهم ويتشبّثون بمقولاتهم الواهية.

وليس وضع تشومسكي على الساحة العالمية أفضل من الناحية النضالية، فإن جهوده ومواقفه قليلة الجدوى والفاعلية، إذ هي لا تبدل سياسة ولا تزحزح مشكلة، ربما هي تولد المزيد من الوهم عن الديموقراطية وحقوق الإنسان بعقلية تشرشل وسارتر، في عصر الاقتصاد الرقمي والشركات العملاقة. وهذا شأن مثقف آخر، هوريجيس دوبريه، الذي كان قد طلّق النضال بالثلاث بعد أن تبين له أن المثقف النخبوي، صاحب الدور الرسولي، قد تحول إلى «بائع أوهام». غير أن دوبريه عاد إلى سيرته النضالية الأولى، فذهب إلى يوغوسلافيا للإحتجاج على الحرب التي خيضت ضدها، دفاعاً عن شعب كوسوفو، فكان كمن يذهب إلى الحج بعد رجوع الناس.

والنتيجة اتخاذ مواقف ذات صلة واهية بالحقيقة والقوة في آن. ولا يعني ذلك الصمت وعدم التدخل في قضايا الساعة على الساحة العالمية، بقدر ما يعني التعامل مع الأحداث التي تصدم بلغة المفهوم ومنطق الإمكان. والممكن هو عودة المرء على أفكاره لتجديد مفاهيمه ومعاييره في ضوء المتغيرات. فما يجري من صراعات في عصر العولمة والمعلومة لا يُفهم أو يُقيّم بعين القرن الثامن عشر الإنسانية، ولا بمنطق حركات التحرر وأدلوجاته، ولا حتى من خلال شرعة الأمم المتحدة وحدها. وإنما يحتاج الأمر إلى صياغة جديدة للعلاقات بين البشر، سواء على المستوى الكوني أو الإقليمي أو المحلي، أو على صعيد العلاقات بين هذه المستويات، بحيث يُؤخذ بعين الاعتبار الحق الكوني العام الآخذ في التشكل، مقابل الحقوق الوطنية أو الثقافية أو الإنسانية للأفراد والأقليات أو للجماعات

والخصوصيات الثقافية أو للدول أو الحكومات.

من غير ذلك لا تُفضي المواقف النضالية ضد الحروب اللاإنسانية إلا إلى المآزق. لأن القضية تتجاوز الآن إرادة تقصي الحقائق للوقوف مع هذا المعسكر أو ذلك، لكي تتعلق بإطلاق المناقشة العالمية حول مفهوم الحق، بعد أن باتت المصائر متشابكة، مما يعني أن الديموقراطية على المستوى الوطني، يتم الآن استدخالها وتجاوزها نحو صيغة جديدة مركبة بقدر ما هي عالمية، تأخذ بعين الاعتبار التشابكات الإقليمية والتداخلات الدولية.

هنا يكمن مأزق النخب الثقافية التي تحمل على الساحة الدولية، بحكم سلطتها الرمزية، لواء الدفاع عن الحقيقة والحرية والعدالة: عجزها عن تجديد أفكارها بابتكار مفاهيم وصيغ ومعايير تتحول إلى وقائع فكرية، تزحزح معها المشكلات العالقة بقدر ما ينبثق وعي مغاير بأوضاع البشر أو تتشكل شبكة جديدة في قراءة العالم.

ومن باب أولى أن تكون هذه حال النخب في العالم العربي. فقد تعيشوا في الغالب على فلسفات ونظريات وأدلوجات مبتكرة، لم يستطيعوا تطويرها أو تجديدها، بل هي استحالت في عقولهم وممارساتهم إلى سجون فكرية أو إلى شعارات خاوية تنتج أضدادها. ولذا فالمثقف يدعي أنه يمثل النخبة والطليعة في حين صار هو في المؤخرة من حيث المشاركة في صناعة الحياة، ويتشبث بأطروحاته بحجة مواجهة الرأسمالية التي تزداد شراسة وتوحشاً، غافلاً عن كون الانتقال من الرأسمالية الأولى إلى الثانية هو حصيلة أوهامه الإيدلوجية وتهويماته النرجسية، بقدر ما هو نتيجة تصوراته الخادعة ومناهجه القاصرة.

وتلك هي مشكلة المثقفين الكبرى: أنهم لا يعرفون المشكلة بقدر ما يجهلون المهمة، بمعنى أنهم لا يعرفون أن المشكلة تكمن في أفكارهم، بقدر ما يجهلون أن المهمة الآن هي أن يعيدوا النظر في مقولاتهم وقيمهم وأدوارهم.

وأول ما ينبغي إعادة النظر فيه هو مفهوم النخبة، الذي يزين للمثقف الاعتقاد بأنه يمثل عقل المجتمع أو ضمير الشعب. مثل هذا التصور أو الدور إنما يكتب نهايته الآن تطور الأحداث والأفكار مع الدخول في مجتمع الأعلام وفي عصر

المعلومة الرقمية، حيث تتصدع ركائز المهام النخبوية والبيروقراطية لصالح مفاهيم مثل الوسيط والفاعل الاجتماعي وعامل الأعلام واقتصاد المعرفة. من هنا، لم يعد الإنسان يُعرَّف اليوم بوصفه ينتمي إلى عقيدة أو طبقة أو شريحة أو حتى شركة، بقدر ما يُعرَّف بمهته واختصاصه وحقل عمله، الأمر الذي يقوض ثنائية الجمهور والنخبة. لم تعد هناك جماهير تنتظر من يأتي لزرع الوعي في عقولها وتحريرها من قيودها، والذين يصرون على التعامل مع أنفسهم ومهامهم بوصفهم النخبة التي تملك مفاتيح الفهم والحلّ، مثلهم كمثل الرجل الذي أضاع الصندوق الذي خبأ فيه أمواله، ولكنه بقي محتفظاً بالمفتاح.

ثمّة أمر آخر يحتاج إلى الفحص وإعادة النظر، وهو أن النخب الثقافية، لكونها تنتج المعارف، تعتقد أنها تحتكر عقول الأمم والشعوب. ولذا فإن الواحد منهم إذا أراد أن يتحدث عن العقل اقتصر على دراسة نتاج الفلاسفة والعلماء وسواهم من العاملين في الحقل الثقافي، مهملاً بذلك جهود الناس ونتاجاتهم، في بقية الحقوق والقطاعات. وهذه نرجسية مآلها التبسيط والاختزال لواقع العقل والفكر أو الثقافة والمجتمع.

ذلك أن علاقة الإنسان بوجوده هي في منشأها علاقة فكرية. والفكر يتجلى في النظر العقلي والنظم المعرفية، كما يتجلى في السياسة الرشيدة والإدارة العقلانية، أو في التعاطي العقلاني والأسلوب التواصلي. بل هو يتجلى في كل ترتيب وتدبير وفي كل عمل وإنتاج، مما يعني أن كل الناس تستخدم عقولها وإن اختلفت الحقول والطرق، كما يعني أن كل من يستخدم عقله بصورة فعالة ومثمرة، يشارك في بناء مجتمعه بشكل من الأشكال. هذا شأن العالم الذي ينتج نظرية، والسياسي الذي يطور إدارة، والمصرفي في الذي ينمي ثروة، والمزارع الذي يستثمر حقلاً. ولا مراء أن رجل الأعمال الذي يفتح مجالاً للعمل والاستثمار يمارس تفكيره بصورة حية وخصبة أكثر من المثقف غير المنتج في فرع من فروع العلم والمعرفة. بهذا المعنى إن المجتمعات لا تبنيها النخب السياسية والثقافية وحدها، بل يصنعها جميع الفاعلين الاجتماعيين في مختلف حقول الإنتاج وقطاعاته. حتى المهمشون والذين لا ينتجون، يشاركون في صيرورة مجتمعاتهم ولو بصورة سلبية.

من هنا فإن المزاعم النخبوية المتمثلة بممارسة الوصاية على العقل والمجتمع، أو بادعاء النضال نيابة عن الناس ولأجلهم، لم تعد تقنع أحداً، ولا هي تجدي نفعاً، بل بالعكس، مثل هذه الدعوى أمست قاصرة ومزيفة، إذ هي تنتج عزلة أصحابها عن المجتمع المتحرك بقدر ما تشهد على جهلهم بالواقع الحي. مما يعني أن المهمة الآن ليست الدفاع عن المثقف الطليعي والنخبوي أو العضوي في مواجنة المثقف التقني، فليست المسألة أن نختار بين هذا وذاك، بل تجديد المفاهيم والقيم والمهام، ولذا فالسؤال هو: كيف يستعيد المثقف فاعليته ويخرج عن عجزه؟

عبادة الأصول والنماذج

تلك هي وجوه المأزق في ما يتعلق بالمشروع الحضاري، كما تتبدّى في عوائق الفكر وموانعه بل في ممتنعانه التي هي مصادراته ومسبقاته أو قوالبه ومعسكراته أو تهويماته وتبسيطاته أو حجُبه وخدعه أو أطيافه وهواماته..

هذه العوائق التي تتردد بين الأصولية الخانقة بأختامها العقائدية وبين الحداثة الهشة بشعاراتها الخاوية، هي مصدر التعثر والتراجع أو العجز والاخفاق، إذ هي التي تجعل المثقف وصاحب المشروع يُحيل الامكانات التي تتكشف عنها الأحداث والتحولات إلى عجز فكري أو قصور عملي. هذا المأزق المزمن يتجدد ويُعاد إنتاجه كما تشهد اليوم مواقف الأكثرية من المثقفين، تراثيين وحداثيين، من العولمة والتقنية. فهم يحيلون علاقتهم بهوياتهم إلى قوقعة فكرية خانقة بقدر ما يحيلون علاقتهم بالأحداث والمتغيرات إلى مآزق ومِطبّات.

وإذا شئتُ تلخيص الأزمة بعبارة بوسعي القول: إنها عبادة الأسماء والنصوص أو استعمار النماذج والأصول للأذهان والعقول. من هنا فالفكاك من المأزق يصبح ممكناً بأن يفك المرء الارتباط بينه وبين ما يتمسك به من الأفكار أو ما اعتاد عليه من طرق التفكير، وذلك بتفكيك عدته الفكرية جملة وتفصيلاً، رؤية ومنهجاً، مؤسسة وممارسة، بحيث لا يستحوذ عليه اسم أو أصل أو نص.. فهذا هو الشرط الوجودي للانتاج الفكري؛ أن يمتلك المرء، بوصفه ذاتاً تتمتع باستقلالية الفكر، القدرة على التحرر من كل فكرة أو قناعة، لكي يكون بإمكانه إنتاج الأفكار والقناعات.

10

الفلسفة
بين
شرط الإمكان وخرق الشروط

ما سبق هو عرض لأبرز عوائق الفكر كما أراها، وهي تتجسد في مُسبقات التفكير ومصادرات العقل أو في نماذج الرؤية وقوالب المعرفة أو في شبكات الفهم ومعايير العمل.

وإذا كان لي أن أنهي هذا الفصل، فليكن ذلك حول طريقتي في التفكير أو حول مذهبي الفلسفي. وما فعلته هو أقرب إلى نقد النقد منه إلى النقد. وعبارة «نقد النقد» لا تعني مجرد ردّ على الردّ بالمعنى الساذج الذي يستخدمه بعض النقاد وأهل الفكر في ردودهم على بعضهم على بعض. إذ الأمر يتعلق بتفكيك لعناوين الحداثة ومراجعها وثوابتها المتعلقة بالعقل والإنسان أو بالحرية والتقدم. والتفكيك، كما سبق الإيضاح والتبيان، ليس مجرد نقض للأحكام أو تقويض للمعنى، كما يفهمه الذين يقرأون العبارة بصورة ساذجة وحرفية، بقدر ما هو إعادة الفهم والتركيب أو إعادة البناء والصياغة، باقتحام مناطق للتفكير والعمل، تتيح قول ما كان يمتنع على الفهم أو فعل ما لم يكن بالمستطاع فعله. بهذا المعنى يصبح التفكيك فاعلية نقدية تتجلى في سبر الإمكان وإجتراحه أو بنائه، بقدر ما تتيح فك الطوق عبر كشف مواطن الضعف والخلل أو آليات العجز والشلل.

هل أنا أفكر إذن على غرار دريدا باستخدامي مصطلح «التفكيك»؟ كما يقول

بعض الكتاب والنقاد سواء على سبيل الثناء والتقدير، أو بالعكس على سبيل القدح والتبخيس؟

من الاختزال والظلم أن أضع أعمالي تحت خانة التفكيك بالمعنى الذي نجده لدى دريدا. فأنا تأثرت به أقل مما تأثرت بفوكو أو دولوز، فضلاً عن كوني أفدت من مفكرين يتعارضون مع دريدا كجان بودريار. ولا أنسى إفادتي الجُلى من مفكرين عرب قدامى كابن عربي الذي أعده المفكك الأسبق والأكبر في الثقافة العربية والإنسانية. إلى ذلك كله، فما أمارسه من تفكيك للإنشاءات الخطابية والتراكيب الإيديولوجية والمرجعيات الحديثة، هو ثمرة انخراطاتي ومعايشاتي الوجودية. والذين أفد منهم وتأثرت بهم، قد أثرت فيهم بدوري، بقدر ما دخلت عليهم من بيئتي وعالمي، وبقدر ما قرأت أعمالهم في ضوء مشكلاتي ورهاناتي، أو استثمرت نصوصهم بلغتي وأسلوبي، حتى غدوا مواد معرفية أقوم بتحويلها وتصنيعها لإنتاج الجديد من الأفكار. والمحصلة لذلك اختلافي عمن أقارن بهم أو أصنف معهم، اختلافاً جعلني أدرج أعمالي الفكرية تحت مقولة «المنطق التحويلي»، الذي هو صياغتي الخاصة للعلاقة بين الفكر والواقع كما أفهمهما وأمارسها.

وأشير في هذه العُجالة إلى أن المنطق التحويلي يفيد بأن الانتقال من بنية إلى بنية إلى بنية أو من حقل إلى آخر أو من صعيد إلى سواه، ليس ممكناً على النحو المجدي والمثمر، إلا على سبيل الصرف والتحويل. فالمنهج الذي يستعيره أحدنا من فرع معرفي لفرع آخر، يحتاج إلى إعادة الإنتاج والصياغة بالاشتغال عليه والعمل على استدخاله وأقلمته. والنظرية التي ينتجها عالم في مجال اختصاصه، كعلم الاقتصاد مثلاً، تحتاج على أرض الواقع إلى من يقوم بتحويلها إلى تشريعات أو ممارسة سياسية أو إلى نظم ومؤسسات أو إلى برامج ومواقف.

من هنا لا يحسن العلماء ترجمة نظرياتهم ومقولاتهم إلى واقع حي، ولو كانت مبتكرة وخلاقة، لأنهم يسعون إلى تطبيقها بحرفيتها بقدر ما يحيلونها إلى ثوابت ومطلقات أي إلى مثل متعالية أو إلى مبادئ مجردة.

فالنظرية المبتكرة تحتاج إلى سياسي مبدع يخرجها في ميادين الممارسة مخرجاً جديداً، تغتني معه بأبعاد جديدة. هذا شأن الديموقراطية على سبيل

المثال، فهي تخضع إلى التعديل والتطوير، بعد التجربة والممارسة على ساحات العمل والصراع.

وهكذا فالتفكير المنتج يتم على سبيل الزحزحة والإحالة أو الصرف والتأويل أو الخرق والتجاوز، والأحرى القول: الخلق والتحويل. من هنا وصفي للمفاهيم بكونها «شبكات تحويلية» تمتلك القدرة على تحويل الواقع، بقدر ما تقبل هي نفسها التغير والتحول.

ولا يخفى أن المنطق التحويلي يحيل أو يذكّر بالنحو التوليدي أو التحويلي لدى نعوم تشومسكي. ولكن ولادة المنطق التحويلي هي بمعنى ما خروج على تشومسكي. ذلك أن مخترع النحو التحويلي ظل طوال عقود يدافع عن نظريته في الكليات النحوية والمعرفة الفطرية بمنطق صوري تقليدي، أي بمنطق المماثلة والمطابقة أو بآلية التمثيل والتمثل. من هنا آل مشروعه إلى المأزق. ولا عجب فإن فهم الظاهرة اللغوية يحتاج إلى منطق جديد هو المنطق التحويلي الذي ينبثق، كما أفهمه، من نقد العقلانية الحديثة التي يفكر في إطارها العالم الأميركي والتي هي عقلانية فطرية تبسيطية ومقفلة.

وهنا يتبدى الفرق بين المنطق التحويلي والمنطق الصوري بأشكاله القديمة والحديثة. ففي المنطق الصوري ليست الأفكار سوى مرايا الواقع، بمعنى أنها مجرد تصورات أو استنتاجات مطابقة للواقع. في المنطق التحويلي تعامل الأفكار كتجارب ومعايشات وجودية، بقدر ما تعامل كإنشاءات وتشكيلات لنصوص وعوالم، يتحول معها المرء فكراً وهوية، بقدر ما يحول بنية الواقع المبنية على الفرق والاختلاف أو على التفاوت والتفاضل، وبصورة تطال جغرافية المعنى وخريطة القوة، أي أنظمة المعرفة ومؤسسات السلطة أو سُلَّم القيم وآليات الرغبة أو منظومات الحقوق وعلاقات الثروة.

- ولذا تتغير مع المنطق التحويلي إشكالية الحقيقة أولاً، لأن من يفكر لا يقبض على الواقع بتصوراته، بل يخلق بفكره عوالم وعلائق تتحول هي نفسها إلى وقائع وأحداث تفعل فعلها وتترك أثرها في خريطة الواقع، كما هو شأن المفاهيم الفلسفية والنظريات العلمية والنصوص الأدبية والتشكيلات الفنية والنظم السياسية والأدوات التقنية.

ـ وتتغير إشكالية الهوية ثانياً، بمعنى أن علاقة المرء بذاكرته وتراثه، لا تقوم على التماهي مع أصل مسبق ومتعال، بقدر ما هي نسج علاقات متغيرة ونسبية، متحركة ومتغيرة، مع الأصول والثوابت والأسماء.

ـ وتتغير مشكلة الوحدة ثالثاً، بمعنى أن الاجتماع بين النظراء أو الشركاء لا يتأسس على التطابق بين المواقف أو بين وجهات النظر، إذ التطابق هو المستحيل عينه، ما دام الأصل هو الفرق والاختلاف، إلا على سبيل الخضوع الذي يجعل الواحد على شاكلة الآخر أو آلة له. أما الوحدة الغنية فهي التقاء النظراء المختلفين، لا لكي يتطابق الواحد مع الآخرين ويمسي نسخة عنهم، بل لكي يشتغلوا على اختلافاتهم، أي على رغباتهم وسلطاتهم وأفكارهم، على النحو الذي يتيح لهم التعبير عن فرادتهم أو ممارسة هوياتهم بصورة مثمرة وفعالة، وذلك بخلق مناخ للحوار أو وسط للفهم أو مساحة للتواصل أو مجال للتبادل أو هامش للحركة أو لغة مشتركة.

ـ وأخيراً، مع المنطق التحويلي تتغير إشكالية العمل بالذات، بمعنى أننا لا نعمل لكي نطبق أفكاراً على الواقع أو نفتش عن واقع ينطبق على أفكارنا، فذلك هو الوهم عينه، ما دام التطابق مستحيلاً، سواء بين الفكر والواقع، أو بين الفرع والأصل، أو بين ذات وأخرى. فالممكن إذن هو أن نتعايش، أي نفكر ونعمل أو نلتقي ونتواصل، لكي يتحول أحدنا عما هو عليه، ويحول الآخر، ولكن بواسطته، أو لكي يغير أفكاره في ضوء المتغيرات من الوقائع، ولكن ليغير الواقع بالذات. وهكذا فالعمل المنتج هو سبيل لتغير الشخص وتحوله، على سبيل التخلق والتحقق. من هنا، فما نسعى إلى بلوغه أو تحقيقه إنما يخضع هو نفسه للتغير والتبدل، إذ لا إنتاج ولا إبداع من غير صرف أو تحويل. وهكذا لا شيء مما نفكر به أو فيه أو له لو ضده يبقى على ما هو عليه، وذلك هو منطق التحويل.

ولا يعني ذلك أن يتجرد الواحد من كل هوية، أو أن لا يملك رأياً أو قناعة كما يحسب ذلك بعضهم. فالقول بالمنطق التحويلي هو قناعة وموقف من الحقيقة، أي مذهب ومنهج. ولكن المفكر أو الفيلسوف هو من لا يستعبده نص أو اسم، ولا يستعمره أصل أو نموذج، ولا تختمه عقيدة أو أدلوجة بختمها

وطابعها، ليس لكي يتحرر من كل قول أو معنى، بل بمعنى أنه يمارس استقلاليته في التفكير وحريته في النقد، بتفكيك الأصول والثوابت أو البداهات والمسبقات، وبصورة تتيح له جعل الممتنع ممكناً أو تحويل العجز إلى قوة.

هذا الموقف هو الشرط الأساس لإنتاج المذاهب والمواقف أو لإبداع النظريات والمناهج. ولعل هذا ما يحتاج إليه الفيلسوف ويمتاز به: سياسة فكرية تتجلّى في قدرته على التحرر من أفكاره بالذات، وبصورة تتيح له طرح أسئلة جديدة، أو زحزحة المشكلات القديمة، أو خرق الحدود المرسومة، أو قلب المعادلات السائدة. بذلك يتردد العمل الفلسفي بين مشروطيته التي هي ذاكرته ومادته أو حقوله ورؤوس أمواله وبين قدرته على خرق الشروط بالتحليل والتشخيص أو بالتشريح والتفكيك على سبيل الخلق والتحويل. مما يعني أننا نحتاج إلى من سبقنا من الفلاسفة، حاجة نقدية، بحيث نعود إلى أعمالهم لا على سبيل النفي، ولا على سبيل المماهاة، بل بوصفها حقول إمكان يتيح العمل فيها فهم الحاضر وإدارة الواقع، بالتحرر من المسبقات العقائدية والمنظومات المقفلة أو الدعوات الطوباوية.

بهذا المعنى يمكن القول، على سبيل المفارقة، أن ماهية الفلسفة هي العمل على تفكيك الأصول والماهيات، لا للوصول إلى الفراغ، بل لفتح الإمكان الذي يتيح فهم المآزق وتسليط الضوء على الأزمات والعوائق. ولذا، لا يجدر بالفيلسوف أن يقف لكي يعلن على الملأ: هذا العالم ليس إنسانياً أو لم يعد عالماً. فليترك هذه المهمة لرجالات الدين والأخلاق. أما هو فمهمته شقّ توجه وجودي يتيح بلورة مفهوم جديد للإنسان ينفتح على معاني الشراكة والوساطة أو المداولة والمبادلة. فمفهوم الإنسان الذي ندافع عنه يترنح تحت الوقائع التي ينتجها المجتمع البشري، وهي وقائع تكتب نهاية الإنسان النخبوي أو الاصطفائي الذي نزعم أنه يمثل عصراً بكامله أو ندعي بأنه يجسّد عقل أمة أو ضميرها أو نتوهم بأنه منقذها أو مخلصها أو بطلها.

III

كيف نفكر؟

من عجائب الإبداع في الترجمة في كتاب طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة(*)

«أُنظُرْ تَجِدْ»

هذه صيغة جديدة يقترحها المُفكر المغربي طه عبد الرحمن، لكي تكون بديلاً أصيلاً، يَجْتَثّ مقولة ديكارت الشهيرة: Je pense donc je suis.

ولذلك أَطلق مترجم ديكارت على صيغته اسم الترجمة التأصيلية، في حين أطلق اسم الترجمة التحصيلية أو التوصيلية على الصيغة المعروفة باللغة العربية بأشكالها المتنوعة: أنا أفكر إذن أنا موجود، أو أفكر فأنا موجود، أو أفكر فأنا أوجد..

* المحو والإبداع

والدكتور طه عبد الرحمن، الذي هو أستاذ المنطق وفلسفة اللغة في كلية الآداب بالرباط، يُعَدّ من أصحاب المشاريع الفكرية على الساحة الثقافية العربية. وعنوان مشروعه، الذي صدَر منه حتى الآن جزءان، هو «فقه الفلسفة». وقَدْ رمى من ورائه إلى تقديم نماذج لممارسة فلسفية إبداعية تشهد على قدرة العربي على الإبداع في مجال الفلسفة، بقدر ما تبيّن الكيفية التي تتيح تحقّق مثل هذا الإبداع.

وأنا أقرأ كتب طه عبد الرحمن وأواكب نتاجه الفكري، فأتفق معه في أشياء واختلف في أشياء. ومن بين ما أختلف معه فيه، هو مسألة الترجمة التي هي المدخل إلى الفلسفة في الفضاء الثقافي العربي، كما حصل قديماً، وكما هو

(*) فقه الفلسفة، القول الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، 1999.

حاصل الآن. ولعل قَدَر هذه الفلسفة أن تبدأ من الترجمة وأن تبني بواسطتها. ولذا فقد كرّس صاحب «فقه الفلسفة» الجزء الأول من مشروعه للكلام على الترجمة، فاشتغل على مقولة ديكارت واتخذ من ترجمتها نموذجاً لتطبيق طريقته التأصيلية، فأحدث فيها ما أحدث من التغيير في المضمون والتركيب من غيره وجه: الأول هو تحويل صيغة المتكلم إلى صيغة المخاطب، والثاني تحويل فعل المضارع إلى فعل الأمر، والثالث استبدال المفردات الدالة على الفكر والوجود بمفردات أخرى تدل على النظر والإيجاد، مما أدى إلى تغيير بنية العبارة ومنطوقها بالكلية. وكانت حجة الدكتور عبد الرحمن، فيما أحدثه من «المَحْو» الذي عَمَد إليه، هو أنه ينبغي للكلام، المنقول عن اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية، أن ينسجم مع المجال التداولي العربي لغةً وعقيدة ومعرفة.

من جهتي رأيت أن هذا التغيير الذي خضع له القول الديكارتي، في مورد ترجمته، قد آل إلى تقويض بُعده الفلسفي الإبداعي بقدر ما قَضَى على فرادته وأصالته. ذلك أن القول المذكور يجسّد مُركَّباً مفهومياً تُصاغ معه العلاقة بين الذات والفكر والوجود، صياغة جديدة ومغايرة، بقدر ما تتغيّر النظرة إلى الحقيقة والمعرفة. في حين أن صيغة طه عبد الرحمن: أنظُرْ تَجِدْ، ليست بالجديدة، وإنما هي نصيحة كلامية أو لاهوتية مُؤَدّاها أن من يتفكر ويُعْملِ النظر، يمكنه استنباط المجهولات من المعلومات أو الاستدلال بالمصنوعات على وجود الصانع، بحسب التعريف اللاهوتي للفلسفة كما نجد ذلك لدى ابن رشد.

طبعاً لا ترجمة من دون تحويل يقتضيه الاختلافُ بين اللغات من حيث أبنيتها الصرفية وتراكيبها النحوية، أو من حيث حقولها الدلالية وتقنياتها المجازية. وأنا من القائلين أساساً بأن الترجمة الإبداعية هي ضرب من التحويل يُمْليه الانتقال من لغة إلى أخرى أو من فضاء ثقافي إلى آخر. بل هذا هو شأن الصناعة المفهومية نفسها، كما بينت في كتابي: نحو منطق تحويلي. ومعنى التحويل أن التطابق مع الأصل هو «المستحيل عينه»، أكان موضوع المطابقة نصاً فلسفياً أم نصاً نبوياً، تراثياً أم منقولاً عن الغير.

غير أن التحويل لا ينبغي له أن يصل إلى حدّ الاجتثاث للنص الأصلي، على ما أخذتُ ذلك على صيغة الدكتور عبد الرحمن الذي كان يمكن لتقوى الفكر أن

تجعله يتوقف عن التنظير لمحو أثر النص المترجَم إلى العربية، بدعوى تحقيق التجانس مع فضائنا الثقافي، ذلك أن الترجمة هي ابتكار صيغ وعبارات أو أساليب يغتني بها المجال التداولي المستقبِل للكلام المنقول. بهذا المعنى فالمترجم يلعب دور الوسيط. من هنا حرصه على الوفاء للنص الذي ينقله، إن من حيث التركيب أو من حيث المضمون، وذلك أياً كانت درجة التأويل في فهمه، وأياً كان مدى الإبداع في نقله وصوغه، مع حرصه في الوقت نفسه على مراعاة المقتضيات النحوية والبيانية للغة التي ينقل إليها أدبها.

*** القاصر والمقلّد**

وفي رده على نقدي[1]، كما ورد في مقدمة الجزء الثاني من كتاب «فقه الفلسفة»، المخصص للقول الفلسفي، أقرّ الدكتور عبد الرحمن بأن الترجمة التأصيلية لمقولة ديكارت لا تلغي الصيغ الأخرى، وإنما هي مرحلة ضرورية لا بدّ من البدء بها، كي يأتي الكلام المنقول متوافقاً مع العادات اللغوية والمعرفية للمتلقي العربي، حتى إذا تمكن هذا المتلقي من استيعاب الصيغة التأصيلية: انظر تجد، جاز عندئذ الانتقال معه إلى الصيغ الأخرى.

ومن الحجج الإضافية التي يسوقها الدكتور عبد الرحمن، أنه إذا كانت الترجمة التوصيلية أو التحصيلية التي تحرص على نقل المضامين ومراعاة التراكيب، للكلام المنقول، مشروعة ومقبولة بين اللغات الأوروبية، فإنها ليست كذلك بل هي ضارة في حال النقل من لغة أوروبية إلى اللغة العربية، إذ المنقول في هذه الحالة يفوق قدرة المتلقي العربي على الفهم، من دون تعديل في حروفه ومضامينه، نظراً للفارق الكبير بين المجال العربي ونظيره الفرنسي أو الأوروبي عامة.

وما أراه مجدّداً، هو أن الترجمة التأصيلية لمقولة ديكارت تقوم على نوع من الحَجْب أو التغييب المركب للوقائع والحقائق:

فقد غاب عن ذهن الدكتور طه أن العلاقة بين المجالين التداولين، العربي والغربي، ليست علاقة بين عالمين منقطعين بعضهما عن بعض بالكلية. إذ لا يُعَدُّ

(1) نشر نقدي الأول للدكتور طه عبد الرحمن في كتابي: الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي.

الواحد منهما بالنسبة إلى الآخر من المجاهل اللغوية أو المعرفية أو الثقافية، بل هناك بينهما من التداخل والتفاعل، بقدر ما بينهما من الاختلاف والتنافس، سواء قديماً في العصر الإسلامي حيث ازدهرت الفلسفة لتشكل صلة وصل بينهما أي أرضاً معرفية مشتركة؛ أو في العصر الوسيط حيث أفاد الغربيون من العلوم والمعارف التي أنتجها العرب والمسلمون؛ أو في العصر الحديث، حيث أفدنا وما نزال من ثمرات الفكر الغربي، إما عن طريق الاحتكاك المباشر الذي بدأ منذ زمن الطهطاوي، أو عبر الترجمات في مختلف ميادين الثقافة وفروع المعرفة.

من جهة ثانية لقد فات الدكتور طه أن المتلقي العربي المعاصر يعرف واحدة من اللغات الأجنبية تمكنه من الإطلاع على الفلسفات الغربية بلغاتها الأصلية، كما هي الحال بنوع خاص في بلدان المغرب العربي مع اللغة الفرنسية، حيث بوسع الدارس للفلسفة أن يفهم منطوق القول الديكارتي بلغة الأصل، ومن ثم لا حاجة له إلى الترجمة التأصيلية التي هي أشبه بمن يذهب من المغرب إلى الجزائر، قاطعاً البحر مرة أولى إلى إسبانيا، ومرة ثانية من إسبانيا إلى الجزائر. إلاّ إذا كان المقصود أساساً عدم الانتقال والنقل، أي أن لا نترجم، بل أن نحو ونطمس..

كذلك فات الدكتور طه أن المتلقّي العربي ليس قاصراً إلى الحد الذي يتخيله بحقه، إذ إن هذا المتلقّي، بوصفه كائناً بشرياً، ذاتٌ متفتّحة وفاعلة، هي منبع للإمكانات التي تتيح له أن يفهم ما يُنقل له مما يخالف عاداته اللغوية أو المعرفية، أو الثقافية عامة، فإذا ما كان الكلام المنقول يمتاز بالجدِة والأصالة أو الفرادة والابتكار، اندهش له وأحسّ بالروعة إزاءه، وحصلت له من جراء ذلك الفائدة والمتعة. وهذه حال الكثيرين مع مقولة ديكارت التي أصبحت معروفة وذائعة بين المتعلمين والدارسين، يستثمرونها بالاشتغال عليها أو البناء بها، إما على سبيل التبسيط والتفكهة، كقول القائل: أنا أحب إذن أنا موجود، أو أنا عروبي إذن أنا موجود؛ أو على سبيل الجد والاجتهاد بتأويل المقولة وتفكيكها، كما نجد لدى المشتغلين بالفلسفة في العالم العربي. على أن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل نتعامل مع المتلقي العربي للفلسفة بوصفه قاصراً على الفهم نخشى على لغته وعقيدة من المغايرة التي تحمِلها الترجمة، فيما نحن ندعوه من جهة أخرى إلى الخروج من أسر التقليد، مع أن المبدع يبدأ دوماً مقلداً لكي ينتهي مجدداً!؟

إن المنطق الضمني الذي يتحكّم بالترجمة التأصيلية لدى طه عبد الرحمن، يشبه الموقف الصريح لدى الغزالي الذي طالب، قديماً، بمنع الناشئة عن الخوض في الرياضيات، لأن هذا العلم، وإن كان لا يتعلق بالدين، فإن حجة الإسلام قد خشي منه على سلامة العقائد بسبب مصدره الإغريقي.

*** الاستئصال المعرفي**

والأهم من ذلك كله أن ما غاب عن الدكتور طه، بل ما لجأ إلى تَغْييبه عمداً، هو الأصل نفسه، أي كون الترجمةَ ليست تأليفاً، أيّاً كان مدى الإبداع في نقل الكلام وصوغه. من هنا ليست مهمة المترجم الإضافة والزيادة، أو التصحيح والتصويب، أو التحسين والتجميل، أي ليس له أن يدعي بأنه أقدر من المؤلف على إيضاح مراده، أو بأنه يغني قوله بما لم يخطر على باله، أو بأن يزيد عليه ما كان ينقصه، أو بأن يعمد إلى تصحيحه «رغماً عن أنفه..». مثل هذه الحجج التي يتباهى بها الدكتور عبد الرحمن، دفاعاً عن ترجمته، تنقلب ضده، إذ هي تعني أن ما قام به ليس ترجمةً أصلاً، بل اعتداء على الأصل المُتَرْجَم بالمحو والاستئصال، غايته القدح في مقولة ديكارت والقول بأن الترجمة تتفوق، إن من حيث التركيب أو المضمون، على الأصل، الذي لا يستحق من ناقله سوى وصفه بكونه «في منتهى الابتذال».

وتلك هي المفارقة الفاضحة في صيغة الدكتور عبد الرحمن: أن ندّعي ترجمةً لديكارت، بينما الترجمة هي الغائب الأكبر، إذ القصد ليس الترجمة أو التأصيل، ولا حتى التفلسف، بل ممارسة الأستذة على ديكارت، بمخالفته ومغالطته، لكي نقول بأننا نأتي بأحسن مما أتى به؛ أو بالحلول مكانه، لكي نبيّن ما كان ينبغي له أن يفكر فيه، لكي يضاهي في قوله النص المترجم، أي لكي يتوافق مع ما يفكر فيه الدكتور عبد الرحمن ويؤمن به أو يدعو إليه. هذا هو المقصود من الترجمة بعد الحفر والتفكيك في منطوقها: تصحيح مقولة ديكارت، بتغييرها مضموناً وتركيباً، لكي تتلاءم مع أصولنا وآرائنا وعاداتنا. والثمرة محو الأصل الفرنسي. وتلك عجيبة من عجائب[1] الإبداع في ترجمة الفلسفة.

---

(1) لا عجب أن أصف هذه الترجمة بكونها «عجيبة». لأن طه عبد الرحمن يؤمن بالعجائب، كما =

ولا عجب في ذلك: فالأصولية هي استئصال الآخر، معرفياً، من جانب العلماء والفقهاء؛ كما هي استئصال الآخر جسدياً من جانب الأحزاب والمنظّمات.

ويقدم الدكتور طه في سياق دفاعاته عن ترجمته الشاهد تلو الآخر، على أن الترجمة ليست مراده، بل تخطئة ديكارت والحلول مكانه. من ذلك إقدامُه على تصحيح نص آخر لديكارت، من عدة وجوه، أبرزها استخدام لفظ «الاستبصار» محل لفظ «الحدس» لترجمة المقابل الفرنسي (intuition). ومصطلح الاستبصار لا يصلح مكان مصطلح الحدس، لأن الحدس معرفة غير استدلالية، في حين الاستبصار فيه قدرٌ من الإعمال للعقل، أي هو لا يخلو من النظر والاعتبار والاستدلال، كما هو شأن المصادر المصاغة على وزن استفعال. فكيف إذا كانت مفردة الحدس التي نستبعدها، بداعي التأصيل، هي مفردة أصيلة وراسخة في الخطاب الفلسفي العربي، منذ زمن الشيخ الرئيس ابن سينا، حتى المعاصرين من الفلاسفة والمتفلسفين، عرباً ومسلمين. والسؤال الذي يثور في الذهن هنا: هل نحن مع التأصيل، حتى إذا ما وجدناه، عندنا إلى تأصيل المُؤَصَّل، فإذا النتيجة معكوسة: بلبلة اللسان وتشويش الأذهان.

ذلك هو مأزق المشروع عند طه عبد الرحمن: سقوط المحاولة على العَتَبة وعند أول تجربة، أي في الترجمة التي هي بوّابة الفلسفة.

* الواقعي والمفهومي

لا مراء عندي أن الدكتور طه عبد الرحمن هو عالم كبير وعلاّمة قدير في

= يشهد على ذلك تصديقه بحادثة «شق الصدر». ومفادها أن هناك من جاء إلى النبي العربي عندما كان فتىً، فأخذه، ثم أضجعه، فشق صدره، ثم استخرج قلبه، فشقه، ثم استخرج منه علقةً، فطرحها، وغسل القلب بماء في آنية من ذهب، ثم خاط الشق حتى التأم، وأعاد القلب في مكانه. وهذه الحادثة التي رواها بعض المحدّثين لا تقنع الطفل الصغير ولا الشيخ الرئيس. ولكن الدكتور طه يصدق بها. فلا عجب إذن أن يعمد إلى ترجمة قول ديكارت بالعمل على محوه. وإذا كانت ترجمته هي مثال على استبداد الفكر والنزوع إلى استئصال الغير، فإن أخذه بالرواية مثال على الخضوع للأمر والنص على حساب العقل. وكلاهما من موانع التجديد والإبداع في حقل الفلسفة. مما يعني أن امتلاك العدة المنطقية لا يكفي لممارسة العمل الفلسفي. فالشرط الأساسي هو امتلاك المرء القدرة على التحرر من كل رأي أو قناعة أو معتقد. راجع في هذا الخصوص كتاب، طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، 2000، ص 161.

مجال اختصاصه. ولو كانت الفلسفة هي فن الجدل وسوق الكلام المُمَنْطَق أو الاستدلال المحكم، لَعُدَّ أكبر فيلسوف. غير أن الفلسفة هي خبرة وجودية فذة تتجسّد في ابتكار مقولات وصيغ يتشابك فيها الحدس والاستدلال أو الذوق والمنطق أو الهوى والعقل، بقدر ما تتداخل فيها المعرفة والسلطة أو القيمة والمنفعة أو الاستحقاق والاستمتاع، وعلى النحو الذي يخرج به المرء من مأزقه الوجودي، باستخراج إمكانيات جديدة للتفكير والتعبير أو للعمل والتدبير.

والفلسفة، بما هي صناعة مفهومية، تتطلب الوفاء للمفهوم، بعيداً عن عقلية التوطين والتجنيس للأفكار، أو عن إرادة التبجيل للذات أو التبخيس للغير. فالكتابة تحت تأثير عقدة التفوق على الغير، هي الوجه الآخر للشعور بالنقص تجاهه، كما تشهد على ذلك تجربة الدكتور طه عبد الرحمن، الذي اتخذ من ترجمة الفيلسوف الفرنسي ذريعةً لمآرب أخرى، أقلّها وضع الآخر الغربي موضع المساجلة العقائدية أو جعله هدفاً للثأر الحضاري والتاريخي.

صحيح أن الكتابة، ولو كانت ترجمة، هي قيد نتحرر به، بقدر ما نحرر النصوص ونؤلفها، لأن من لا يكتب يكون مدار الكتابة وموضع السلطة. بهذا المعنى تصبح الكتابة بمثابة خرق للشروط وتجاوز للمواضعات، سواء على جبهة الذات أو عن جبهة الغير، خصوصاً في ميدان الفلسفة، حيث الفيلسوف وطنه الفكر ومقامه بأرض المفاهيم. وإذا كُنّا نعامل الغربي أو هو يعاملنا بوصفنا الآخر لغوياً أو ثقافياً أو عرقياً أو جغرافياً، فلسنا بالنسبة إليه الآخر فلسفياً، وإنما نحن نقيم معه على أرض معرفية مشتركة. على هذا النحو يجدر بنا أن نتعاطى الشأن الفلسفي، دونما تمييز بين أعلام الفكر، سواء تعلق الأمر بأرسطو وأفلاطون، أم بالفارابي وابن سينا، أم بابن عربي وصدر الدين الشيرازي، أم بديكارت وهيغل وهوسرل وهيدغر. آن لنا أن نقلب الآية، بحيث لا نحشر أنفسنا في الدائرة الخانقة لخصوصيتنا الثقافية أو العقائدية على ما يُريد لنا بعض الغربيين أن نكون، إذ عندها نلعب لعبتهم ونكون صنيعتهم، فيما نحن نتوهم أو ندعي أننا نقاوم الغرب ونستقل عنه أو نعامل معاملة النّد للنّد.

أختم معترفاً بأنني شعرتُ بالحَرَج، وأنا أنخرط في هذه المناقشة النقدية مع الدكتور طه عبد الرحمن، بعد أن نَشَأَتْ صلة مودة بيني وبينه، يعود الفضل له

فيها، إذ هو قد استقبلني لدى زيارتي إلى المغرب في نهاية العام الفائت، فأكرمني وأحسن وفادتي، بالرغم من نقدي السابق له. وقد قدَّم بذلك شاهداً حياً، على أن النقد المتبادل لا يقف حائلاً دون نشوء علاقات شخصية ودية بين أهل الفكر والكتابة. بدليل أن الدكتور طه شاء أن يتعرَّف عليَّ وأن يحيطني بوده وكرمنه، بعد أن كتب نقده القاسي على نقدي الأول الذي لا يخلو هو الآخر من القساوة.

من هنا فأنا، فيما كنتُ أكتب هذا النقد للنقد، كنتُ أتخيل شخصاً آخر غير طه عبد الرحمن، بمعنى أنني حاولت الفصل بين الشخص الواقعي الذي أعرفه والشخص المفهومي الذي انتقده، كما يتمثّل في النصوص والكتابات. بذلك أجمع بين وفائي لمهمتي المعرفية ووفائي للشخص الذي أكن له الودّ، وأقدّر أعماله غاية التقدير.

وإذا كانت الترجمة هي مدار الخِلاف الأكبر بيننا، فلا يعني ذلك أنني أخالفه في كل اجتهاداته في هذا الخصوص. بالعكس فأنا أستحسن العديد من ملاحظاته، وأؤيده على سبيل المثال في الاقتراحات التي ساقها في معرض مناقشته ونقده للترجمة التي قام بها مطاع صفدي وآخرون لكتاب جيل دولوز: ما هي الفلسفة؟ وبالأخص ما يتعلق منها ما يتعلق بالمصطلحات الثلاثة: Concept, percept, affect, التي يصوغ من خلالها الفيلسوف الفرنسي مفاهيمه للأعمال الفلسفية والفنية وتمييزاته المبتكرة بينها. فأنا أتفق مع الدكتور طه بأن المرادفات العربية ينبغي أن تكون متشابهة في أبنيتها الصرفية، كما في الأصل الفرنسي.

وبالإجمال فأنا أفيد من إطلاعي على الأعمال الفكرية للدكتور طه، وهي أعمال تنطوي على إغناء وتعميق لحقول المعرفة وأصعدة الفهم. ربما كانت الصفة الفلسفية لهذه الأعمال هي موضع الإشكال عندي، إذ يبدو لي أن صاحبها لا يقف على أرض الفلسفة، بقدر ما يحاول إخضاع الأعمال الفلسفية للدرس الفقهي. وهذا مدخل مشروع لتجديد المعرفة في الثقافة العربية. وإذا كان المشروع قد تعثر في الترجمة، فالأمل أن يُؤتي ثماره في المجالات الأخرى، ولذلك حديث آخر.

مفهوم الهجرة عند ناصيف نصّار
أو
الحَمْل الفلسفي الخادِع

* تصنيع المفهوم

المصطلحُ الجديد في مجال العلم، والفلسفة على وجه التحديد، شأنه شأن أي نشاط معرفي خلاّق، هو ثمرة الحدس والتخيل والابتكار، كما هو ثمرة الجهد والمراس والحساب. إنه صناعة وتحويل، سواء على مستوى اللفظ والعبارة، أو على مستوى المعنى والدلالة.

على مستوى اللفظ، يمكن للمصطلح أن يُشتق بطرق مختلفة: الأول هو أخذ مفردة مستعملة لدى العموم من أهل اللغة، لاستخدامها بمعنى جديد، كمفردة «الجوهر» التي تعني في اللغة المعدن الثمين، وفي الإصطلاح الفلسفي «الشيء القائم في ذاته». الطريق الثاني هو نحت المصطلح أو تركيبه لكي يلائم المعنى الجديد المُراد صوغه، مثل تعابير المقولة والهوية والماهية والإلهيات وواجب الوجود قديماً، أو مفردات العقلانية والوجودية والظاهريات والعولمة حديثاً؛ الطريق الثالث هو اقتباس المصطلح من لغة أخرى بعد تعريبه، مثل مفردات الفلسفة والديموقراطية والتقنية والأدلوجة؛ الطريق الرابع هو استعارة المصطلح من ميدان آخر، مثل مفردة «الحفريات»، التي انتقلت مع ميشال فوكو من التاريخ وعلم الآثار إلى الفلسفة وتاريخ الفكر، فأصبحت عنواناً لفرع معرفي جديد يقوم على إخضاع الخطابات للدرس والتحليل.

على أنه أياً كان الوجه الذي يجري عليه اشتقاق المصطلح، فإنه لا يغدو

مفهوماً إلاّ بعد العمل عليه وتصنيعه، بالإحالة والزحزحة، أو بالتطعيم والتهجين، أو بالصرف والتأويل، أو بالتفكيك وإعادة التركيب. وعندها يتحول المصطلح إلى أداة معرفية فعّالة، في القراءة والفهم أو التشخيص، بعد أن كان مجرد لفظ ينبغي تحديد معناه أو التعريف بدلالته، بحيث ينتقل، عبر الفاعلية التخييلية والمفهومية، من كونه مجرد معنىً أولي أو تصور ساذج أو مقولة عامة، لكي يصبح منهجاً للمقاربة أو صعيداً للفهم أو فرعاً من فروع المعرفة أو نظرية علمية أو صيغة عقلانية أو شخصية مفهومية أو ممارسة فكرية مبتكرة..

* النسق والحقل

والمثالات كثيرة:

فمصطلح التأويل، لدى ابن رشد، قد جرى الاشتغال عليه وإعادة إنتاجه بصورة مبتكرة: بحيث خرج عن دلالته الأولية، لكي يتحوَّل إلى منهج فعّال لمعالجة إشكالية العلاقة بين الدين والفلسفة، بقدر ما أصبح يرتبط بشبكة من الثنائيات كالظاهر والباطن، أو العامة والخاصة، أو المنطوق به والمَسْكوت عنه، أو الإجماع والقياس، وسواها من الثنائيات والمقولات، التي صاغها ابن رشد أو أعاد ابتكارها، لخلق مجال معرفي تداولي، عبر مصطلح التأويل، وذلك على سبيل الزحزحة والإحالة، أو الصرف والتحويل.

ومصطلح «الأنا» عند ديكارت يتحول في تجربة الشك الأصيلة، إلى مركّب مفهومي مبتكر، لكي يشكّل مع مصطلحين آخرين، هما الوجود والفكر، صيغة فذة للعلاقة بالحقيقة، على ما تمثل ذلك في القول الديكارتي الذائع الصيت: أنا أفكر إذن أنا موجود. وهذه الصيغة التي عُدَّت افتتاحاً للحداثة الفكرية، خلقت مجالاً للتفكير، بقدر ما شكلت حقلاً لا ينضب للقراءة والتنقيب، لدى معظم الفلاسفة المحدثين، الأمر الذي جعل كوجيطو ديكارت عبارة عن تحولاته الممكنة ونسَخه المتعددة.

ومصطلح «المتعالي»، عند كنط، قد جرى نحته وابتكاره، عبر الفاعلية النقدية الخلاّقة، بصورة مبتكرة وغير مسبوقة، ما جعله يتميّز عن مصطلح «المفارق» للمادة والتجربة، ذي الطابع الماورائي، الأمبريالي والعامودي، لكي

يصبح حقلاً للتجربة وصعيداً للمحايثة، أي أرضاً خصبة لولادة الفاهيم أو وسطاً مفتوحاً يتيح لها الحركة والانتشار والتداول، كما هو شأن المفاهيم العاملة في الخطاب الكنطي، كالمِحْض والقَبْلِي والذات والموضوع وشروط الإمكان والشيء في ذاته. الأمر الذي يضعنا أمام مفهوم تتعدد قراءاته بقدر ما تلتبس معانيه وتكتنز بِطانته اللامفهومة.

ومصطلح «الرد» بتحول مع هوسرل إلى منهج لتحليل الظاهرة يمتاز بالجدة والأصالة، بقدر ما ترافق مع ولادة عالم من المعاني والأفكار هو في منتهى الغنى والخصوبة، وبقدر ما ارتبط بشبكة من المفاهيم كالتعليق والقصد والوعي والماهية والواقعة والأنا المتعالي، وسواها من المصطلحات العاملة في خطاب هوسرل، الأمر الذي يجعل مفهوم «الرد»، في غاية التعقيد والتشابك والالتباس. وهذا شأن المفهوم على وجه العموم: إنه ليس جوهراً خالصاً أو ماهية محضة أو نسقاً مغلقاً، بقدر ما هو غابة كثيفة من التصورات والصور والأطياف، الأمر الذي يجعله مثاراً للإشكال، بقدر ما يجعله حقلاً لقراءات لا تنفك عن الاختلاف والنَّسخ أو التعدد.

* مقاربة جغرافية للفلسفة

أنطلق من ذلك إلى مصطلحات كالهجرة والسفر والارتحال التي هي مقصود الكلام. ومفهوم السفر هو في أساسه ذو معنى جغرافي، ويعني قطع المسافة. وفي الفقه يعني الانتقال من دار الكفر إلى دار السلام. ولكنه تحول مع الفيلسوف صدر الدين الشيرازي إلى مفهوم خارق، كما تجلى ذلك في كتابه: «الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة». وهذه الأسفار تتمحور حول ثنائية الحق والخُلْق التي تخترق النص الصوفي بوصفها إشكاليته الأولى. من هنا فالسَّفر العقلي هو مغامرة الفكر الخلاّقة التي هي سيرورة ذات صعُد وخطوط متراكبة ومتداخلة. إذ السفر هو أولاً سفر من الخلق إلى الحق، وهو ثانياً سفر من الحق إلى الحق، وهو ثالثاً سفر من الحق إلى الخلق، وهو أخيراً سفر من الخلق إلى الخلق. في هذه الحركة الكثيفة والمزدوجة، ليس الفكر عملية تصوّر العالم على حقيقته، بل هو القدرة على خلق العالم وتحويله عبر العدّة المفهومية والفاعلية التخييلية التي هي شبكات تحويلية بقدر ما هي أدوات تركيبية.

هذا شأن مفاهيم ترتبط بالسفر، كالهجرة والارتحال والاقتلاع: إنها مصطلحات يجري تصنيعها فلسفياً، بصورة فذة ومبتكرة، مع جيل دولوز، عبر منطقه المحايث، منطق الحس والحدث. هنا يصبح الفيلسوف مهاجراً بل رحّالة، وتصبح الفلسفة عبارة عن عملية خلق المفاهيم من خلال ثنائية الانزراع والاقتلاع، أي الأرضنة ونزعها، أو المحايثة ومفارقتها، أو التجربة وما يتعالى عليها. بهذا المعنى تصبح المفاهيمُ نفسها قدرَتها على الارتحال لاستيطان أراض جديدة، أو تشكيل صُعُد مغايرة، بقدر ما تصبح مصطلحات السفر والهجرة والارتحال مفاهيم فلسفية، خصبة وفعّالة، في القراءة والتشخيص. بعبارة أخرى: مع دولوز يصبح مصطلح الرحلة مفهوماً فلسفياً، بقدر ما يدخل مفهوم الارتحال إلى صلب النشاط الفلسفي.

بذلك تُقارب الفلسفة لأول مرة مع هذا الفيلسوف، مقاربة جغرافية جيولوجية، بدلاً من مقارباتها التاريخية أو الأصولية، وعلى نحو يتغيّر فيه مفهومنا للمفهوم نفسه: لا يعود المفهوم قبضاً على حقيقة جاهزة أو تطابقاً مع أصل مُقرّر، وإنما كل مفهوم يعيد تركيب الواقع، بقدر ما يمتلك وقائعيته، أي بقدر يخلق عالمه ويشكّل صعيده أو يرسم شخصيته[1].

* منطق التحويل

هذا شأن المفهوم الخارق: معه تتغيّر بنية الفهم بقدر ما تتغيّر خارطة الحقل الفلسفي، وتتغيّر العلاقة بالفكر بقدر ما تنسج علاقات جديدة مع الحقيقة. إنه الأثر التحويلي المتعدد الوجوه، للنشاط الفكري الخلاّق. وهذا الأثر يحدث تغييراً في الصيغة الوجودية، بما هي علاقة مركبة وملتبسة بالهوية واللغة، بالفكر والقصد، بالغير والعالم، بالواقع والحقيقة، كما حاولتُ تبيان ذلك في كتابي: نحو منطق تحويلي. وهذا شأن مفهوم التحويل بالذات: معه لا تعود الأشياء كما كانت عليه، بل تصبح الممارسة الفلسفية ذات فاعلية تحويلية، بقدر ما تصبح بنية الواقع قائمة على الفرق والاختلاف، ويصبح شكل التفكير قائماً على التوتر والتحويل.

---

(1) راجع جيل دولوز، ما هي الفلسفة، الترجمة العربية، بإشراف مُطاع صفدي، مركز الإنماء القومي/ المركز الثقافي العربي، بيروت، 1997.

بهذا المعنى بالوسع القول: الكائن هو تصدّعه، والمعنى هو تحولاته، والذات هي هذا الآخر القابع دوماً وراء الأنا، لكي يَحُول بينها وبين الوحدة والمطابقة. بكلام آخر: لا تعود الحقيقة ما نؤكده أو ننفيه، ولا تعود الهوية ما نتماهى معه أو نستبعده، بل ذلك الشيء الآخر الذي يختلف عما نفكر فيه ونقوله أو عما نريده ونفعله، ولأقل «لغة ثالثة» على حد تعبير عبد الكبير الخطيبي، أتحول بها باستمرار، ما دامت اللغة هي الثالث الذي لا يمكن رفعه بين الأنا والعالم، وما دامت العلاقة بها هي علاقة توليد وتحويل.

* السفر داخل العقل

في ضوء ذلك يصبح بالإمكان الدخول، نقدياً، على قول من يقول الآن، من المشتغلين بالفلسفة في لبنان، بأن مصطلح «الهجرة» ينتقل لأول مرة من مجالات الجغرافيا والدين والشعر، لكي يتحول إلى مفهوم فلسفي، على ما يعلن الدكتور ناصيف نصّار في تقديمه لكتابه الصادر مؤخراً: التفكير والهجرة[*].

مثل هذا الاعلان، يتجاهل، بل لا يحيط علماً بالجهود والتجارب الفلسفية التي اشتغل أصحابها، عبرها، على مفاهيم السفر والهجرة والرحلة، بصورة تمتاز بالأصالة والابتكار، سواء في هذا العصر، أو أثناء ازدهار الفكرالفلسفي والصوفي في العصر الإسلامي، حيث «العارف» هو في «هجرة» نحو الحق، في حركة لاتتناهى من الجمع والفرق.

والأهم من ذلك هو كيفية التعامل مع مصطلح الهجرة، في كتاب «التفكير والهجرة». في هذا الكتاب يُفهم التفكير بوصفه مجرد هجرة نحو عالم العقل والحرية، أي يُفهم بمعناه التقليدي. في حين أن التفكير هو سفر دائم وخلق متواصل فيه عودة نقدية على الذات. وهذا السفر العقلي، الرمزي، لا يعني أننا نغادر عالمنا المحايث، عالم الأهواء اللامعقولة والرغبات المستبدة، نحو عالم آخر للعقل والحرية. مثل هذا الفهم يُبقي الكلام على العقلانية والحرية، على مستوى الشعار دون فِعل الخلق والابتكار، على ما هو دأب دعاة العقلانية والحرية والاستنارة في العالم العربي. فالأكثرون يتعاملون مع الأفكار كأشياء تقوم في ذاتها

(*) راجع ناصيف نصّار، التفكير والهجرة، دار النهار، بيروت.

ولذاتها، أي كشعارات ينبغي الدفاع عنها، أو كعالم آخر ينبغي أن نهجر صوبه، في حين أن الأفكار هي إمكانات لصياغة التجارب والعلاقة مع الواقع، صياغة مفهومية، أي هي قدرتنا على أن نتغيّر بتغيير الواقع، عبر الفاعلية النقدية، بما هي صرف للأفكار بمنطق التحويل والتوليد، بهذا المعنى ليست العقلانية هجرةً نحو عالم العقل بقدر ما هي نقد المرء لعقله واشتغاله على أفكاره من فرط لا معقوليتها. أي هي محاولة تصيير اللامعقول مفهوماً أو معقولاً. ومعنى المعنى أننا، في ما نفكر فيه أو نعقله، لا نغادر عالم اللامعقول نحو عالم العقل، بل نرتحل داخل العقل لاكتشاف لا معقوليته. وإلاّ كنا كمن يفكر بالمقلوب.

كذلك لا يوجد عالم آخر هو فردوس ليبرالي نتوق إليه فراراً من جحيم الاستبداد. وإنما نحن منخرطون في واقع اجتماعي هو غابة من الدوافع والرغبات، أو شبكة من الهويات والانتماءات أو خريطة للقوى والمصالح أو آلية لإنتاج التسلط والتفاوت. بهذا المعنى ليست الرغبة في الحرية أقوى من الرغبة في التسلط، والأحرى القول: لكل رغبة شيفراتها الرمزية وآلياتها السلطوية، أكانت رغبة في الحرية والمعرفة، أم رغبة في القوة والثروة. وحده ذلك يفسر لنا ما تتكشف عنه ممارسات الحرية من الاستبداد. ومعنى المعنى أن من لا سلطة له ولا فاعلية لا حرية له.

* الحَمل الفلسفي الخادع

أخلص من ذلك إلى القول بأن مصطلح الهجرة في كتاب «التفكير والهجرة»، يبدو اختياراً لا مسوغ له من الناحية المفهومية. ولعل الذي أوحى به هو عنوان أحد التنظيمات الأصولية المعروفة: «التكفير والهجرة». فالهجرة بالمعنى الشرعي، هي تحرك عالم الكفر نحو عالم الإيمان، والهجرة عند نصار هي الانتقال من عالم اللامعقول إلى عالم العقل.

بذلك يختلف نصّار عن أهل «التكفير والهجرة» من حيث المضمون. وأما المنطق فهو واحد: الهجرة من هذا العالم نحو عالم آخر. فيما الممكن هو إعادة تركيب للعالم الذي ننخرط فيه، بشكل من الأشكال، وذلك عبر صناعة الذات وتحويل الرغبات، أو عبر تحول العقول وتغيير الأفكار. فلا شيء يبقى على ما

هو عليه، بفعل التجربة والخبرة الوجودية، وبعد الجهد والمراس والعمل النقدي المتواصل على الذات. بل يجري تحول مركب يطال أدوات الفهم والشيء المراد فهمه، كما يطال الذات بوصفها المرجع والحامل أو العميل والفاعل.

مثل هذا التحول لم يحدث في كتاب «التفكير والهجرة» لمصطلحات الهجرة والعقل والحرية. بل إن مفهوم الهجرة بقي عنده على حال الفطرة، بمعنى أنه لم يجرِ العمل عليه لتصنيعه وتحويله أو لهندسته وإعادته تشكيله، ما يجعل دعوة الجدّة، نوعاً من الحَمْل الفلسفي الكاذب.

عبد الرحمن منيف ورسالته الإتهامية إلى غورباتشوف عقلية الوصاية ومنطق الضحية

من هم الضحايا في مسألة الاتحاد السوفياتي: الذين تضرّروا من سقوطه أم الذي كانوا يعيشون داخل جدرانه الحديدية وتحرروا بعد انهياره؟

هذا سؤال أثارته في ذهني قراءةُ مقالة للروائي عبد الرحمن منيف، هي عبارةً عن رسالة مفتوحة(*) وجُهها إلى ميخائيل غورباتشوف، وفيها يتّهمه بأنه الفاعل الأساسي في انهيار الاتحاد السوفياتي، وفي هزيمة المجتمع الاشتراكي بعد سبعين عاماً من قيامه. وبما أن كاتب الرسالة، يفكر ويعمل بوصفه من دعاة الاشتراكية، فإنه وقّع رسالته تحت هذا الاسم المُغْفَل والمشترك: أحد متضرّري الهيمنة الأميركية، وأحد ضحايا سقوط الاتحاد السوفياتي.

ومع أن منيف ينفي كونه يفسّر الأحداث التاريخية، بحسب نظرية العمالة أو المؤامرة، فإن منطق رسالته يؤكد ما ينفيه بالذات، إذ الرسالة/التهمة، تتبنّى أقوالاً لمحلّلين يتحدثون عن غورباتشوف بوصف «ممثلاً» بارعاً أدّى دوره بنجاح، بعد أن قام بهدم المسرح على من فيه، أي «تخريب» التجربة الاشتراكية من الداخل، حيث أخفق أعداؤها في إنجاز هذه المهمة من الخارج على امتداد عقود طوال.

وهكذا فإن الروائي العربي البارز يحمّل لرجل بمفرده، تَبِعَة انهيار مشروع

(*) عنوان الرسالة: من فتح الأبواب للرياح السوداء؟ وقد نشرت في جريدة «السفير»، العدد 8252، 19/2/1999.

تاريخي أو مسؤولية سُقوط دولة كبرى كانت تتقاسم مع الولايات المتحدة الأميركية السيطرةَ على العالم وإدارة صراعاته لفترة طويلة. وهذا النمط من الفهم غير التاريخي للأحداث التاريخية، هو الذي جعل منيف يعتقد، عندما تسلم غورباتشوف مقاليد السلطة السوفياتية، بأن الثورة البيضاء التي بَشَّر بها، عبر ما سمي مبدأ العلنية ونظرية إعادة البناء، سوف تَؤُول إلى «إنقاذ الاشتراكية وتغيير الاتحاد السوفياتي، كبداية لتغيير العالم وجَعْل الحياة أفضل وأجمل على ظهر هذا الكوكب»، على ما هي أحلام التغيير لدى المثقف النرجسي ذي العقلية النخبوية أو الداعية الاصطفائي ذي العقيدة المهدوية، وكل الذين ينتظرون أن يقوم أن يظهر بين الحشود العاجزة قائد مُلهم أو إمام معصوم ينقد البشرية ويغيّر العالم، فيملأ الأرض عدلاً وجمالاً بعد أن مُلِئت ظلماً وقبحاً.

إنها طوباوية الدعاة وسذاجة المثقفين، قدماء ومحدثين، هما ما جعل منيف يتعامل مع غورباتشوف في مبتدى الأمر كما لو أنه مهدي منتظر، وما جعله ينقلب عليه في المنتهى لكي يتعامل معه كمتّهم يخضع للاستجواب والتحقيق.

من هنا لا يطرح صاحب التهمة أسئلة الحقيقة والواقع. ذلك أن «الزلزال العظيم»، على ما يسميه من يعتبرون أنفسهم ضحايا الانهيار السوفياتي، إنما يثير في الذهن سؤالاً أساسياً هو:

هل كان بإمكان غورباتشوف أن يفعل ما فعل، لو لم يكن النظام السوفياتي قد استنفد إمكاناته وأصبح عاجزاً عن الاستجابة للحاجات والمطالب المادية أو المعنوية، على صعيد الوضع الداخلي، بقدر ما أصبح غير قادر على مواجهة الأزمات والتحديات على صعيد العلاقة مع المعسكر الرأسمالي؟

لماذا مثلاً لا يستطيع رئيس أميركي أياً كانت مواهبه وقدراته وصلاته المشبوهة بالخارج أن يقوض النظام الأميركي أو أن ينجح في تحويله في الرأسمالية إلى الاشتراكية؟ أليس لأن النظام المذكور ما زال قوياً وشغالاً، ولأن الأميركيين يتمسكون به، أو على الأقل يخشون انهياره؟

في المقابل: لماذا لم نجد أيام كان الاتحاد السوفياتي في عزّه، مَنْ طالب بالحصول على الجنسية السوفياتية أو لم نشاهد أرتال الساعين إلى الهروب من

الولايات المتحدة إلى الاتحاد السوفياتي؟ ما كان يحصل هو العكس بالتمام. أليس لأن النظام الاشتراكي وصل إلى حافة الإفلاس، وأن أصحاب المصلحة من قيامه، لم يتمسكوا به لأنهم أصبحوا متضرّرين من بقائه؟ هذه أسئلة يهرب منيف من الإجابة عليها، أو لا يطرحها في الأساس، لأنه يفكر بعقلية المحقق في الجُرْم لا بمنطق المحلّل للحَدَث.

هذا ما يجعل أسئلته واستقصاءاته تتخذ شكل مذكرة إتهامية تركّز على معرفة الدوافع التي جعلت غورباتشوف يقدم على فعلته. أما كيف أمكن له أن يُحْدِث بمفرده هذا الانهيار الشامل؟ فإنه سؤال يفتح أبواباً تعمل أجوبة منيف على سدّها، لأن مثل هذا السؤال يضع موضع المساءلة والتفكيك المشروع الاشتراكي من أساسه: كيف نفسر تحول إرادة التحرير من الاستلاب إلى دولة بوليسية تُحصي على الناس أنفاسهم؟ أو كيف تحول الوعد بالاشتراكية إلى مجتمع يولد التفاوت والامتيازات أو المفاسد والمظالم؟ بهذا المعنى ليست المسألة مسألة إقالة الاشتراكية من عثراتها، أو تقويم انحرافاتها، بقدر ما هي سؤال النظرية عن أوهامها وتهويماتها أو عن ألغازها وأفخاخها، لتفسير ما ولدته التجربة من الرعب والتسلط أو من العجز والإخفاق.

تلك هي أسئلة الفكر كما هي عادة أهله: استنطاق المقولات عن خِدعها والتباساتها، عما تحجبه أو تزيّفه من الوقائع والحقائق، لفهم ما يقع مما هو غير متوقع أو لا معقول. أما داعية الاشتراكية فإنه لا يتوقف عند مقولته لكي يفحص عن إمكاناتها، أو لكي يكشف عن مأزقها وإشكالياتها. وإنما هو يتعلق بأفكاره على سبيل التصديق المجرد، أو يرفض أفكار سواه على سبيل التكذيب المطلق. والثمرة هي أن يقع ضحية أفكاره بالذات، أي ضحية ما يدافع عنه من عهود وأنظمة ومشاريع.

قد يُقال إن الأوضاع في روسيا اليوم، ليست أفضل مما كانت عليه أيام الاتحاد السوفياتي. وأنا لا أقول بخلاف ذلك، كما بيّنت في مقالة لي: روسيا بين انهيارين، حيث ذكرت بأن انهيار النظام الاشتراكي لا يعني تبنّي الخيار الرأسمالي، بقدر ما يعني صوغ نموذج جديد للبناء والتنمية أو للعمل والتواصل. بيد أن تقهقر الأحوال الاقتصادية والمعيشية في روسيا الآن، لا ينبغي أن يحجب

واقعة أساسية صارخة، مفادها أن شعوب الاتحاد السوفياتي، وفي مقدمتها الشعب الروسي، قد صفّقت لسقوط النظام الاشتراكي، واعتبرت ذلك حدثاً سعيداً. فكيف نفهم هذا الحدث الكبير؟

أليس لأن الأدلوجة الاشتراكية والقيادات الحزبية والأمانة العامة، وسواها من مؤسسات النظام الرمزية والمادية قد سحقت المجتمع المدني بقطاعاته المنتجة وشرائحه العريضة والواسعة؟ أليس لأن النظام قد فقد مشروعيته وفاعليته وراهنيته؟ أليس لأن النخبة صاحبة المشروع الاشتراكي أرادت أن تفرض على الناس تخيلاتها وأوهامها عن السعادة المنشودة؟

فالأوْلى إذن أن نقول بأن هناك تجربة تاريخية، في التفكير والعمل، قد أدت دورها واستنفدت قدرتها على الاستمرار، فذلك أقرب إلى المعقولية، وإلى منطق التحول والتقدم، بل أكثر تقديراً ووفاء للفكرة نفسها، من أن نقول بأن غورباتشوف قد خرّب بمفرده الاشتراكية الوليدة التي يتعامل معها دعاتها كما لو أنها نهاية الفكر والتاريخ أو نهاية السعي والمطاف لتحقيق الفردوس على الأرض! ولكن المثقف الداعية ينفي الوقائع والتحولات لكي تصح مقولاته، بقدر ما يفكر بلغة الطوبى والأدلوجة أو بعقلية المحاكمة والمضبطة الاتهامية.

بالطبع للخارج تأثير على الداخل: فالتحولات في خريطة العالم، بعد الدخول في عصر الاتصالات والعولمة، قد عجلت في انهيار الاتحاد السوفياتي، بقدر ما كشفت خواء الشعارات وهشاشة النظريات وعجز الأدلوجات عن مواجهة التحديات التي كان يفرضها منطق الصراع والتسابق مع المعسكر الرأسمالي. وهكذا فبعد سبعين عاماً من تسييج المجمع السوفياتي بسياج العقيدة والحزب والدولة، اجتاحت الصور والمعلومات وأساليب العيش، المتدفقة من المجتمعات الرأسمالية، الناس المحاصرين داخل السجن الكبير، فاعتبروا سقوط النظام بداية تحررهم من عبود الأشخاص والأفكار والمؤسسات.

ومعنى ذلك أن النظام الاشتراكي قد انهار لأن الذين بُني من أجل تحريرهم والدفاع عن مصالحهم، لم يتمسكوا به أو يدافعوا عنه، بقدر ما كانوا يشعرون أنهم ضحاياه، أي ضحايا الفكرة التي يخشى عليها منيف، والنظام الذي يحنّ إلى معسكره، والعقلية الإتهامية التي تجسّدها رسالته، أي العقلية التي جعلت النُخب

المثقفة، ناقلة الوعي التاريخي وصاحبة الدور التحريري، تتحول إلى بوليس عقائدي.

هذا ما تشهد به أيضاً الوقائعُ الصارخة عربياً: فحيث جُرِّبت الاشتراكية ولّدت الفقر والتفاوت، وآلت إلى تخريب الاقتصاد وتمزيق المجتمع، على ما جرت الأمور على وجه الخصوص، في اليمن الاشتراكي الديموقراطي في العقد الماضي. ومعنى ذلك أن الاشتراكية قد انهارت، ليس لأن هناك من تآمر عليها، أو سعى إلى دفنها، بل لأنها وُلِدت ميتة.

والعلة في ذلك أن الداعية وصاحب المشروع أو المصلحة، لا يُطِيق الاشتراكية ولا يقدر عليها، وربما هو لا يفقه معناها ولا يعي أبعادها، بقدر ما تخفى عليه أوهام النظرية وعتمات الممارسة، أو بقدر ما يجهل أفخاخ الرغبة وألاعيب السلطة، أو بقدر ما لا تثير اهتمامه التباسات المقولة وطيّات الفكرة. والثمرة هي أن يحصد ما يشكو منه من العجز والفقر أو القهر والتسلط أو السقوط والانهيار.

ولا عجب. فالأفكار ليست مرايا الذات المريدة ولا صور الحقيقة الواقعة، بقدر ما هي شبكات تحويلية، تتحول بها العقول، بقدر ما تتغير العلاقات مع الواقع، عبر المساهمة في إنتاج الحقائق وخلق الوقائع.

بهذا المعنى إن الأفكار الخصبة والحية، هي علاقات بالحقيقة، منتجة وفعّالة غنية وراهنة، أي هي صياغات وجودية ومراسات ذاتية واستراتيجية تأويلية، تخضع باستمرار للنقد والمساءلة بقدر ما تنبجس وتتشكل أو تتعدّل وتتغيّر في ميادين الممارسة أو في حقول المعرفة.

تلك هي إشكالية الدعاة من أصحاب العقليات الأصولية والنماذج العقائدية في تعاملاتهم مع الفكرة والمفردة والإرادة. إنهم يقرأون المعطيات بصورة حرفية أحادية، أو بشكل بريء وساذج، أو على نحو سحري وخرافي، مما يجعلهم يتوهمون أن ما يفكر فيه الناس هو ما يعلنون عنه، أو أن ما يقولونه هو ما يرغبون فيه، أو أن ما يصدقون به هو ما يقدرون على تحقيقه.. والثمرة هي الوقوع في المفارقات الفاضحة وانتهاك الشعارات على أرض الممارسة، كما هو مصير

الديموقراطية والعلمانية والعقلانية فضلاً عن التقدم والحداثة.

بهذا المعنى ليس داعيةُ الاشتراكية ضحيةً لسقوط الاتحاد السوفياتي، الذي أسقطه ضحاياه من الأموات والأحياء، في معسكرات الاعتقال أو وراء الأستار، بل ضحية نماذجه الفاشلة وعقليته النخبوية وتهويماته البطولية ومساعيه الملغمّة بالرغبات السلطوية، إذا أردنا أن نعرف معنى المفردة ومآل التجربة.

من هنا فالذين يتباكون على سقوط الاتحاد السوفياتي وهزيمة الاشتراكية هم ضحية نموذج في التفكير والعمل، قد تجسّد في صورة المثقف التي رسمها جول بندا، والتي يستعيدها مثقفون كبيار بورديو وسرج حليمي أو نعوم تشومسكي وإقبال أحدم أو إدوار سعيد وسمير أمين، وكما تتجسّد في ممارسة الوصاية الخلقية والمعرفية والسياسية والثقافية، على الناس والمجتمعات، أو على الأوطان والهويات، باسم قيم ومفاهيم أو مواقف ومشاريع، ترجمت كوارث ومآزق.

إنه نموذج المثقف الذي يكتب نهايته انفجار الشعارات الحديثة، سواء في حقول المعرفة، أو في ميادين الممارسة. بل هو نموذج يكتب نهايته بنفسه، لأنه لم يولّد سوى ضحايا أو جلادين، وتلك هي الثمرة السيئة لمن يعتقد أو يزعم أنه يجسّد في فكره وسلوكه مثالات الحقيقة والحرية والعدالة.

ولا عجب أن يكون المآل كذلك، لأن من يضع نفسه ضد السلطة أو خارجها، يفتقر إلى أبرز مقومات وجوده، التي هي المسئولية والحرية والفاعلية. من هنا فإن المثقفين هم الوجه الآخر للسلطات التي يظنون أنهم يعارضونها بشن الحملات الكلامية عليها. إذ الواحد منهم عندما يصل إلى الحكم يتحول إلى مستبد أو جلاد، وعندما يكون خارجه يتصرف بوصفه مجرد قاصر أو ضحية. وهكذا يتردد المثقفون في تعاملهم مع السلطات السياسية بين موقفين هما وجهان لعملة واحدة: فهم إما جلادون أو قاصرون، أبواق للدعاية أو معارضون فاشلون.

خلاصة القول: لو توقف المثقفون عن ممارسة منازعهم النخبوية، وتخلوا عن ادعاءاتهم النبوية والرسولية، أو مزاعمهم الخلاصية بامتلاك مشاريع لإنقاذ العالم والبشرية، فإن ذلك قد يخفف من الأضرار والمثالب والانهيارات التي تشكو منها المجتمعات اليوم. وذلك يحتاج إلى أن يضع المثقف موضع النقد

والمساءلة أو التفكيك والتعرية، مفردات معجمه وآليات منطقه، نماذجه في الرؤية ومعاييره في العمل، خياراته الأيديولوجية ومواقفه النضالية، أي كل ما يفكر فيه ويطرحه أو يقوله ويعمل به.

وحده ذلك يتيح للمثقف الخروج من مأزقه واستعادة فاعليته. فقد ولّى زمن الوصاية من فرد أو فئة على الحقيقة والحرية والعدالة، إذ لا أحد أولى من سواه في الدفاع عنها.

والذين نمارس الوصاية عليهم، باسم القيم سوف يكونون ضحايا ادعاءاتنا، بقدر ما يكونون ضحايا عجزهم وقصورهم ولا عجب. فمن نقول له الحقيقة هو من نتلاعب بعقله، ومن ندعي تحريره نمارس السيطرة عليه، ومن نزعم أننا نعمل من أجل إنصافه والدفاع عن حقوقه، هو من نتميز عنه أو نتفوق عليه بالذات.

ولذا فالممكن هو تشكل فضاء جديد يتحمل فيه كل واحد مسؤوليته عن نفسه، وعن سواه. إنه فضاء الإنسان الجديد الذي لا ينتظر من سواه أن يقوم بتحريره وإنصافه أو إنقاذه، لأن مثل هذه الوكالة دفعت البشرية وما تزال تدفع أثمانها الباهظة، تفاوتاً وقهراً، أو عجز وفقراً، أو خراباً ودماراً. فالأحرى أن يتحرر الواحد من الذين يمارسون وصايتهم عليه، عبر تهويماته المثالية والخُلقية حول الحرية والعدالة والمساواة، لكي ينخرط في تشكيل سلطته وممارسة حضوره عبر إتقان لغة الخلق والفتح والكشف.

فضائح التأصيل النقدي
عبد العالي بوطيب نموذجاً

التأصيل دعوى رائجة لدى العديد من الكُتّاب والنُقاد والباحثين العرب، في تعاطيهم مع ما ينتجه العلماء والمفكرون الغربيون في مختلف فروع المعرفة ومجالات الثقافة.

والمقصودُ بالتأصيل، على ما يفهمه بعض نقاد الأدب، هو العمل على أَقْلَمة المنقول أو المستورد من المقولات والمفاهيم لجعله ملائماً لخصوصية الواقع العربي، أو من أجل «تكييفه مع المواصفات الحضارية والتاريخية» للمجتمعات العربية.

ودعاة التأصيل يحتجون بالتفاوت في الوضعية التاريخية ما بين المجتمعات الغربية والمجتمعات العربية، نظراً إلى ما حقّقه الغرب من السبق والتقدم في مختلف المجالات والشؤون؛ كما يحتجون بالاختلاف بين الوضعيتين الغربية والعربية، من حيث البيئة الحضارية والخصوصية الثقافية. مما يدعوهم إلى القول بأن ما نقتبسه عن الغرب، من المبادئ والأسس أو من النظريات والمناهج، هي مقولات ومفاهيم «غريبة المنبت»، ولذا فهي تحتاج إلى من يقوم بتعريبها وخلع «الصبغة المحلية الخاصة» عليها، لكي «تستجيب» لواقع المجتمع العربي، وذلك حفاظاً على الهوية والكيان من الطمس والذوبان في الغرب وحضارته. هذا هو الوجه الإيديولوجي والنضالي لدعوى التأصيل المعرفي: مقاومة الاستلاب الفكري والتبعية الحضارية والغزو الثقافي، وسوى ذلك من التعابير الشائعة في خطابات المثقفين العرب.

هذا الموقف التأصيلي نجد مثاله النموذجي لدى الناقد المغربي عبد العالي بوطيّب[1]، على ما يجري تطبيقه في مجال النقد الروائي على وجه الخصوص. فالدكتور بوطيّب يعتبر أن النظريات والمناهج النقدية المتعلقة بالرواية، هي نتاج «أمم غريبة» عن تاريخ العرب وحضارتهم، فلا بدّ إذن من أقلمتها وتأصيلها، لكي تصبح ملائمة لخصوصية البيئة العربية المستقبلة لها.

ودعوى التأصيل تنبني على حجب الوقائع بقدر ما تنسج من المقارقات والفضائح.

وما تحجبه أولاً هو أن الثقافات والحضارات لم تكن يوماً منفصلة بعضها عن بعض بحواجز عازلة، إذ هي بالرغم من خصوصياتها وعلاقات التنافس والصراع القائمة بينها، إنما تنسج فيما بينها أيضاً صلات تقوم على التفاعل الحي والتبادل المثمر، بحيث أن الواحدة منها تُغني الأخرى وتؤثر فيها، بقدر ما تفيد منها وتتأثر بها.

من جهة ثانية إن دعوى التأصيل تنبني على ضرب من النسيان، إذ هي تغفل واقعة أساسية مفادها أن المقولات والمفاهيم التي نقتبسها عن الغرب تسهم في تشكيل ثقافتنا ووعينا بذواتنا وبالعالم، منذ رفاعة الطهطاوي، بل منذ حملة نابليون على مصر قبل قرنين. واليوم إن الأمر هو من الجلاء بحيث لا مجال لإنكاره، سواء في حقول المعرفة كالفلسفة وعلوم الإنسان والنقد الأدبي، أو في مجالات الأدب والفن كالشعر والرواية والمسرح والرسم.. والذين يدعون إلى التأصيل هم في دعوتهم، عرفوا ذلك أم لم يعرفوا، أثر من آثار الثقافة الغربية، سواء من حيث فضائهم العقلي ووعيهم النظري، أو من حيث مفردات علومهم وخطاباتهم. إنهم يدافعون عن التأصيل بما يريدون تأصيله من الأدوات. من هنا بات من المتعذر إجراء فصل حاسم بين الأفكار، على أساس التقسيمات العرقية والدينية أو الحضارية، بين عربي وغربي، أو بين إسلامي وأوروبي.. سيما ونحن اليوم في عصر تدفق المعلومات والأفكار، وانتقال الثورات الثقافية العابرة للقارات عبر

---

(1) آراء بوطيّب الواردة في هذه المقالة مأخوذة من مقالته: إشكالية تأصيل المنهج في النقد الروائي العربي، مجلة «عالم الفكر» الكويتية، صيف 1998.

الحواسيب والشبكات. فكيف إذا كان الواقع المجتمعي والتاريخي الذي نطالب بالتلاؤم مع مواصفاته، وبحسب ما نتعاطى مع هويتنا وخصوصيتنا، إنما ينتج العجز والإخفاق أكثر مما يولّد القوة والازدهار!

وفضلاً عن ذلك، والأهم من ذلك بالنسبة إلى مسألة النقد الروائي، التي هي محور الكلام، هو أن دعاة التأصيل أنفسهم، يعترفون بأن الرواية العربية، وإنْ كان لها جذورها في المرويات العربية القديمة، كالمقامات، إنما هي «لون غريب» في التعبير، قد دخل البلاد العربية حديثاً، بفعل الاحتكاك بالحضارة الغربية الحديثة والتأثر بها. وإذا كان الأمر كذلك، وكانت الرواية العربية ذات مصدر غَربي، فأين المشكلة في استخدام المناهج المستفادة من الغرب في نقد الروايات المنتجة في العالم العربي.

* ملاءمة العصر

صحيح أن الرواية العربية، خاصة بعد نجيب محفوظ، قد اكتسبت مشروعيتها كفن أدبي وشكل تعبيري، وباتَتْ راسخة في الثقافة العربية، إلى حد جعلها تنافس الشعر أو تتقدم عليه، على ما يلاحظ بعض النقاد اليوم. ولكن لا أعتقد أن نجيب محفوظ، قد كتب وأبدع، لجعل الرواية فناً يلائم المجمع المصري، أو يستجيب لحاجات الواقع العربي. بالعكس، فهو لم يكتب تحت هاجس التأصيل، بل لأنه اكتشف منذ أول عهده بالأدب والكتابة أن فن الرواية «يلائم العصر»[1]، ولأنه وجد أن هذا الفن يتيح له التعبير عن خبراته ومعايشاته، أو صرف اهتماماته ومكابداته، أو التعبير عن رؤيته وتأويلاته للعالم والمجتمع والإنسان. وقد أبدع محفوظ عبر شخصياته الروائية وتشكيلاته السردية، حيوات وعوالم أسهمت في إثراء الأدب، بقدر ما أسهمت في تشكيل وعي جديد، لدى قارئه، يصدم الواقع المجتمعي، بقيمه ومفاهيمه السائدة، على ما يمكن أن تُقرأ مفاعيل روايته: أولاد حارتنا. صحيح أن الروائي المصري أتى من محليتُه بالدرجة الأولى، ولا يمكن الأمر أن يكون غير ذلك، إذ المرء يقيم في محليته ويأتي من

---

(1) وَرَد هذا الرأي لنجيب محفوظ في صدر افتتاحية جابر عصفور لمجلة «فصول» المصرية، شتاء 1997.

بيئته، ولكن محفوظ استطاع أن يُخْرِج خصوصيته إخراجاً عالمياً، بقدر ما نجح في تحويلها إلى أعمال أدبية وقيم فنية جمالية، أي بقدر ما استدرج قارئه، عبر استثمار إمكانات القص والسرد، إلى ولوج عالمه الروائي والاستمتاع بشخوصه ومخلوقاته.

وهذه حال أكثر الروائيين العَرَب، فيما تخيلوه وألفوه، على اختلاف أجيالهم وتنوع عوالمهم من نجيب محفوظ وعبد الرحمن منيف وحنا مينه ومحمد شكري وجمال الغيطاني وأحلام مستغانمي، وسواهم من أصحاب الأسماء الكبيرة أو المعروفة، إلى أصحاب الأسماء المغمورة أو الجديدة، كربيع جابر وقاسم قاسم ورجاء عالم وأنيسة عبود وعلي الدميني وحسن بن عثمان وحسونة المصباحي. فالواحد منهم لم يتعلق بالرواية لغاية تأصيلية، بل لأنه وَجَد الشكل السردي أكثر ملاءمة للتعبير عن موهبته الأدبية ومغامرته الإبداعية، أو لصوغ خبراته المعاشة ومكابداته الوجودية. أي هو أنتج سردياته ليس استجابة لواقعه، بل من أجل «تطويع الواقع»، على ما يسوغ علاقته بأعماله الروائي رشيد الضعيف[1]، الذي يحاول قلب الآية بقوله: على الواقع أن يخدم الرواية وليس العكس. وهكذا فالروائي، والكاتب المبدع عامة، يطوّع لغته وبيئته وخصوصيته الثقافية لمغامرته الإبداعية، أي لعالمه ومخياله أو لأسلوبه وفرادته. ومعنى ذلك أن من يروي يُعيد تشكيل الواقع بخلق الوقائع السردية والمساهمة في صنع الأحداث الأدبية. وهذا شأن الرواية الهامة: إنها تسهم في تغيير الواقع بخلق واقعها، أي بتحولها إلى جزء من الواقع، عبر استحواذها على عقول القُراء وتأثيرها في تشكيل وعيهم ولغتهم، بما تفتتحه من العوالم الدلالية أو بما تقدمه الإمكانات التعبيرية.

بهذا المعنى لا يبدع الروائي ما يبدعهُ من المرويات والسرديات، لكي يتماهى مع خصوصيته الثقافية. الأحرى القول إنه يشتغل على خصوصيته، بإثرائها وتحويلها، عبر فرادته الأسلوبية، أو من خلال اقتحامه مناطق مستبعدة من نطاق القص والسرد. والإبداع بما هو تصنيع وتحويل، يطال المنقول والمستورد، كما يطال الذاكرة والهوية والتراث، أي الأرض الثقافية التي يجري فيها استنبات

---

(1) راجع الحوار الذي أجري معه في جريدة «النهار» البيروتية، الثلاثاء 2/ 3/ 1999.

الأشكال الأدبية أو أقلمة الفنون التشكيلية. وإذا كان ثمة خصوصية للرواية العربية، فهي كخصوصية الرواية الفرنسية أو اليابانية أو الأميركية اللاتينية، بمعنى أنها تشكّل غنى وإضافة ثمينة على فن الرواية عامة، عبر ابتكار الجديد من التقنيات الأسلوبية والاتجاهات الأدبية أو استكشاف الأصيل من المناطق الوجودية والعوالم الدلالية.

*** السرد والمفهوم**

وإذا كان هذا شأن الروائي، فيما يكتب ويؤلف، بمعنى أنه لا يروي لكي يُؤَصّل فن الرواية عربياً، بل لكي يعبّر، من خلال النمط السردي عن انخراطاته الحياتية وتجاربه الوجودية أو عن اهتماماته المعرفية ومشاغله الجمالية، وذلك بابتكار أسلوب أو خلق عوالم، يتطوّر معها فن الرِّواية أو يغتني فضاء الدلالة، فمن باب أَوْلى أن يكون هذا شأن الناقد، فيما يكتب وينتِج، بمعنى أنه لا يدرس أو يحلّل النص الروائي، من أجل تأصيل المناهج النقدية في الثقافة العربية، بل من أجل إنتاج معرفة بالممارسة الروائية وإثراء فهمنا للظاهرة الأدبية، عبر ممارسة نقدية خلاّقة. ولا شك أن الخَلْق، أياً كان مجاله، هو ممارسة تتسم بالأصالة. ولكنّ الأصالة لا تعني التأصيل الذي يُفهم بوصفه تطابقاً مع أصل ثابت أو «مواءمة» مع خصوصية ثقافية، بقدر ما تعني أن نُقيم، مع الثوابت والأصول، علاقة زحزحة أو تجاوز أو خرق، بابتكار الخارق أو الخصب أو الفعّال من المفاهيم والنظريات والمناهج التي يتغيّر معها المشهد النقدي، بقدر ما تغتني الخصوصية بمقومات مغايرة وأبعاد جديدة.

وهكذا فإن الروائي «يصوغ الحياة سردياً»، مقدماً بذلك إمكانيات جديدة للحياة عبر الشخوص والعوالم التي يخترعها أو يكتشفها؛ في حين أن الناقد «يصوغ الرواية معرفياً»، عبر المناهج التي يستثمرها أو المفاهيم التي يبلورها، موسعاً بذلك آفاق المعرفة بالأدب، من خلال الكشف عما تنطوي عليه التشكيلات السردية من الإمكانيات التعبيرية والتقنيات الجمالية. ولعل هذا ما يفعله الفيلسوفُ الذي ينظر في الرواية والنقد الروائي: ليست مهمته تأصيل المفاهيم النقدية على الساحة الثقافية العربية، بل هو «يصوغ العالم مفهومياً»، بمعنى أنه يُعيد بناء الفهم بقدر ما يُعيد النظر في مفاهيمنا للوجود والحياة والزمن

أو للمفهومُ والمعرفة والحقيقة، من خلال الكشف عن الأبعاد السردية والتخيلية للأدوات المفهومية. بهذا المعنى، وفي هذا الخصوص، يقدم الفيلسوف إمكانيات جديدة للفهم، بقدر ما يعيد ترتيب العلاقة بين الخيال والزمان والفهم والحساسية، في ضوء الإبداعات السردية والمعارف النقدية[1].

نحن هنا إزاء صُعُد ثلاثة، يمكن تشكّلها، من حيث التعاطي مع إمكان القص والسرد، ليس الشاغلُ فيها التأصيل أو التأسيس للأشكال والنظريات والمفاهيم، وإنما هي صياغات ثلاث لتجارب واشتغالات تُجْتَرح معها إمكاناتٌ ثلاث: تعبيرية مع الفن الروائي، ومعرفية مع النقد الأدبي، ومفهومية مع النشاط الفلسفي. وكل واحد من هذه الصياغات تحول علاقتنا بالأشياء، على صعيدها الخاص، إذ هي تسهم في إعادة تشكيل الواقع، بقدر ما تخلق واقعها الخاص، سواء عبر السرد الروائي، أو عبرالنظرية النقدية، أو عبر المفهوم الفلسفي.

* مأزق التأصيل

في ضوء ذلك تتغيّر علاقة الناقد، في تعامله مع المفاهيم والنظريات المُنْتَجة في النقد الأدبي، حول المعنى والدلالة أو النص والعلامة أو البنية والوظيفة، أو حول الانعكاس والشروحات الخارجية أو التأويل والدلالات الخفية أو التفكيك والقوانين الداخلية.. إذ تصبح المهمة النقدية هي العمل على استثمار النظريات والمناهج من غير حُمُولات قومية أو دينية أو جغرافية... لأن مثل هذه الحُمولات الإيديولوجية تُوقع الناقد في المأزق، على ما هي حال الأستاذ عبد العالي الذي لم يجد عند شرحه لمفهوم التأصيل سوى الناقد الفرنسي لوسيان غولدمان، مرجعاً يرجع إليه، للاستعانة بمنهجه من أجل القيام بهمهمته التأصيلية.

والخروج من المأزق، يكون بالتعامل مع النتاج النقدي، على أساس معرفي لا غير. فالقيم العلمية والمعرفية، تخاطب الأفهام والعقول، إذ هي تلامس فيهم بُعدهم الكوني، بقدر ما تسهم في إغناء الخصوصيات الثقافية. من هذا المنظار لا تهمّ الهويات والجنسيات لدى النقاد والروائيين على السواء. وإنما المهم أن

---

(1) انظر في هذا الخصوص مقالة كيڤن فانهوزر، أسلاف فلسفة ريكور، في كتاب، الوجود والزمان والسرد، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، 1999.

تُقرأ الأعمال الروائية قراءات خصبة وفعّالة، بصورة يتجدّد معها الفكر النقدي، الذي يتعدّى الخصوصيات الروائية، بقدر ما يترجم الناقد عمله إلى لغة مفهومية تشكّل ثروة معرفية بوسع أي كان استثمارها، وبصرف النظر عن هويته وانتماءاته.

ومعنى ذلك أن الناقد العربي ليس مجبراً على أن يحصر عمله في نطاق تراثه النقدي، أو أن يشتغل على روايات عربية لا غير. فهو ليس محكوماً بنتاج دون سواه، أكان نقدياً أو روائياً. بإمكانه الرجوع إلى التراث النقدي، عند اليونان، أو عند العرب؛ كما بإمكانه، بل ليس بوسعه، إلاّ استثمار الفكر النقدي الحديث والمعاصر. كذلك بإمكانه الاشتغال على روايات عربية كما بإمكانه أن يشتغل على روايات غير عربية. فنحن إذ نعجب برواية لغابريال ماركيز، فليس فقط لأنها تمثّل جمالية خاصة بالثقافة الكولومبية أو باللغة الأسبانية، بل أيضاً لأنها تخترق بتشكيلاتها عالمنا الجمالي. كذلك شأن النقد: فالذي يطلع على نتاج رولان بارت لا يقف على معرفة خاصة بالرواية الغربية أو بالمجتمع الفرنسي، بل يقرأ أدوات مفهومية تخص مجال الأدب عامة.

ولنفترض فعلاً أن ناقداً عربياً مواكباً لتطور الأفكار وانفجار المعارف، منفتحاً على ما أنتجه الغربيون في النقد والألسنية والسيمياء والفلسفة وسوى ذلك من فروع المعرفة، قد حصّل ثقافةً نقدية غنية ومتينة، بعد أن التهم ما قرأه من النصوص والأعمال، وبعد أن اختمرت في ذهنه المفاهيم والمقولات، حتى أصبحت جزءاً من وعيه النظري ورأسماله المعرفي أو المنهجي، وبحيث صار يقرأ الأعمال الأدبية، والروائية، بعين نقدية معاصرة، من غير حسابات التأصيل والتجنيس، ماذا نسمي ذلك: طمساً للهوية؟ استلاباً وتبعية؟ غزواً ثقافياً؟ إننا إذ نفعل ذلك نصد أبواب المعرفة ونصادر حرية التفكير. أكثر من ذلك: ماذا نقول في قارئ عربي يقرأ لنقاد وروائيين ومفكرين غربيين، فيتعلق بهم قدر أو أكثر مما يتعلق بأمثالهم من العرب؟ هل نقول عنه بأنه يتهافت بشكل *أعمى* وراء «*أفكار هدامة*»؟ إننا إذ نفعل ذلك يكون مثلنا مثل الغزالي الذي طالب في زمنه بمنع الناشئة من الخوض في الرياضيات، لأن هذه العلوم وإن كانت صحيحة وموثوقة، فإن حجة الإسلام، كان يرى أنها تُلحِق الضرر بالعقائد الدينية، بصورة غير مباشرة، لأنها ذات مصدر يوناني.

ثم هل هناك حقاً أفكار «هدامة» سوى تلك التي تصف نتاجات الفكر في حقول العلم والمعرفة بأنها هدامة؟ أو التي تصادر حرية النقد والمساءلة؟ أو التي تضع حدوداً للانفتاح على الأفكار؟ أو التي تمارس الوصاية على الحقيقة؟ أو التي تريد لأهل الفكر أن يتصرفوا بوصفهم شرطة لأفكارهم؟ أي تلك التي ترهب من يفكر باسم الأمن الفكري أو الثقافي؟

*** المفارقة الفاضحة**

لا شك أن هناك فروقات في الوضعيات النقدية، سواء من حيث عصور المعرفة أو من حيث بيئات الثقافة. ولكن هل يعني ذلك أن الناقد العربي القديم، كالآمدي والقرطاجنيّ، هو من حيث الفضاء العقلي والحقل المعرفي والأداة المفهومية، أقرب من غولدمان وتودوروف ودي مان إلى النقاد العرب المعاصرين كمحمد مفتاح وسعيد يقطين وجابر عصفور وصلاح فضل ومحمد لطفي اليوسفي وعبد الله الغذامي وسعيد السريحي أو سعيد الغانمي؟

لا أعتقد ذلك! وهذا الدكتور عبد العالي يشهد على نفسه بنفسه، من حيث مرجعيته النقدية: إن ممارسته للتأصيل هي تغريب مفضوح، إذ هو يتبنّى، باسم الأصالة والتأصيل، المفاهيم النقدية التي يعتبرها غريبة بل غَرْبية، على ما يتجلى ذلك في خطابه الحافل بمفردات مثل: الإشكالية والعقلانية والاستراتيجية والإجراءات المنهجية والبنية النصية والنموذج النظري والحقل المعرفي والدور الإيديولوجي، وسوى ذلك من المصطلحات التي يَنْبَني بها خطابه والتي تعد غريبة بحسب منطقه التأصيلي. والأعجب من ذلك كله أن الأستاذ بوطيّب، فيما هو يدعو إلى تأصيل المفاهيم الغربية، إنما يستخدم بعض المصطلحات بشكلها الخام دون تحويل أو تكييف، كما هي حال العبارة التي استقاها من كتاب للجابري، حول تاريخية الفكر أو «جينالوجياه»، مع أن هذا المصطلح الأخير يحتاج على أقل تعديل إلى مَنْ يشتغل عليه ويقوم بترجمته أو تعريبه، على نحو يجعله مقبولاً أو منسجماً مع الذائقة اللغوية العربية. وكان بإمكان الدكتور بوطيّب، وهو في مورد الكلام على الأصل والتأصيل، أن يترجم «جينالوجيا» بالمبحث الأصولي أو بالتحليل الأصولي أو أن يختصر فيقول أصوليات الفكر أو المعرفة، على غرار اجتماعيات المعرفة. وهكذا أراد الناقد المغربي أن يقنعنا بضرورة التأصيل، فيما

خطابه مخترقٌ من ألفه إلى يائه، بمفردات وتعابير يعتبرها دخيلة أو غريبة، وتلك هي المفارقة الفاضحة.

* قلب الآية

من نافل القول، بالطبع، إن المناهج والنظريات، المأخوذة عن الغير، لا ينبغي أن تستخدم بصورة آلية أو حرفية، حتى لا تكون محصلة الاقتباس التبسيط والاختزال أو المسخ والتشويه. فكل نتاج معرفي يتطلب الجهد والمراس، بقدر ما هو ثمرة الاشتغال والاعتمال أو نتيجة التراكم والاختمار. وهذه حال النقد الروائي: إنه صناعة وإنتاج بقدر ما هو خلق وإبداع. والعمل الإبداعي ينطوي على تحويل مركب ومزدوج، إذ معه تتحوَّل المواد والمعطيات، بقدر ما تتعدَّل الأدوات أو تتغير المقولات والنظريات، عبر الابتكار أو الاستثمار وإعادة الابتكار. مثل هذه العملية التحويلية، لا تتم في الفراغ، وإنما هي تجربة أصيلة أو خبرة فذة، يجري معها اجتراح إمكانات جديدة، باستنباط صعيد للفهم أو باستنبات المفهوم على أرض جديدة أو باستثمار المناهج في حقول مغايرة أو في بيئات مختلفة. ولكن لا فرق في ذلك بين نتاج غربي ونتاج عربي. بمعنى أن كل منهج يجري استنباته أو استثماره، بنقله أو بإعادة ابتكاره، محتاج إلى الصرف والتحويل، أو إلى التعديل والتكييف، جراء عملية الاستنبات أو الاستثمار، وبصورة تتغيّر معها المعطيات والوضعيات والخصوصيات، سواء جرى الاقتباس الذي يلجأ إليه الناقد، من نُقاد غربيين أم من نقاد عرب، قدماء أو معاصرين؛ وسواء جرى الاشتغال على روايات غربية أو على روايات عربية.

أما دعوى التأصيل لمواءمة المفاهيم والمقولات، المنتجة في الغرب، مع ما لواقعنا من الخصوصيات أو المواصفات التاريخية أو الحضارية أو الثقافية، فهي تُبْنَى على القول بأن هناك أفكاراً تخصنا ولا تخص غيرنا وبالعكس. وهذه دعوى واهية تقوّض البُعد المفهومي للنشاط المعرفي والعلمي، بما هو أمر جامع ومشترك بين البشر، ومن ثم تلغي من الأساس مساحة الفهم، أي إمكانية الاقتباس والتواصل أو التبادل والتفاعل بين الثقافات. وهكذا فالتأصيل يفضي بنا إلى أبواب موصدة، إذ هو يضعنا أمام خيارين: إما قفل الهويات وسدّ أبواب التفاعل الخصب والخلاّق مع الآخر، أو استئصال المنقول عن الغير ومحوه، لجعله

منسجماً مع المجال الذي يُنقل إليه، غريباً عن المصدر الذي يُنقل منه، على ما يمارس التأصيل في مجال الترجمة الدكتور طه عبد الرحمن.

فالأحرى إذن قلب الآية وكسر الثنائية، لأن المهمة ليست إحالة الدخيل من المعارف النقدية إلى خصوصية ثقافية، أي إلى أفكار تخصنا وحدنا دون غيرنا، وإنما هي الدخول على هذه المعارف من بيئاتنا وخصوصياتنا، وعبر خبراتنا وفراداتنا، من أجل استخراج إمكانات يتجدد معها الفكر النقدي بحقوله واتجاهاته، أو بنظرياته ومدارسه، أو بأدواته ومناهجه.

* استحالة التأصيل

آن لنا أن نكسر الدائرة الخانقة التي يحبسنا فيها دعاة التأصيل والمنظّرون لخصوصية الرواية العربية، والكثيرون من المثقفين الغربيين الذين يتعاملون مع ما ينتجه الكتاب والمؤلفون العرب، في مجالات الأدب والنقد والفكر، بعقليته إناسية أو استشراقية، أي بوصفنا الآخر على الصعيد الأدبي والفني أو العلمي والفلسفي. وهذه هي الثمرة، ما دمنا نصِرّ على أن هناك مناهج وتظريات تلائمنا ولا تلائم الغرب أو تخصه ولا تخصنا. الأمر الذي يجعل دعوى التأصيل دعوى مفخخة، لا تنتج سوى التغريب، لأن الأفكار الخصبة والمفاهيم الخارقة، ليست ملكاً لأحد، وإنما هي تشكيلات خطابية ووقائع معرفية مُتاحة لكل من يحسِن قراءتها، من أجل استئناف الخلق والإنتاج.

وإذا كانت محاولات التغريب غير مجدية بقدر ما تتصف بالتبسيط والاختزال أو المسخ، فإن محاولات التأصيل هي خادعة بقدر ما تتجاهل آليات المثاقفة وعمليات المداوتة بين الحضارات والهويات الثقافية، القديمة والحديثة، بل هي مستحيلة لأنه لا يمكن التطابق مع الأصل، إلاّ على سبيل الإرهاب، أي استئصال الآخر معرفياً أو جسدياً. بكلام أوضح: التأصيل مستحيل لأن العلاقة مع الأصل تقوم على التحويل[1].

(1) حول استحالة التأصيل بوصفه تطابقاً مع الأصل، راجع كتابي، الممنوع والممتنع، العنف الأصولي، ص 178؛ وأيضاً كتابي الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، نقد المنطق.

من هنا الحاجة إلى تغيير الرؤية والمعاملة مع الوضعيات الحضارية والخصوصيات المجتمعية، بحيث لا تقوم العلاقة مع الأصول والهويات على المماهاة والملاءمة، بقدر ما تقوم على التحويل المبدع والتوليد الخلاّق والمثمر. والإجراء التحويلي الإبداعي ليس وحيد الجانب، بمعنى أنه ليس عبارة عن تحويل الدخيل إلى أصيل، بقدر ما هو تحوّل المرء عما هو عليه، بتحويل معطياته وأدواته الذاتية والمقتبسة.

وعندها لا تعود مهمة الناقد تكييف المعارف المقتبسة مع «مشهدنا النقدي» العربي، على ما يطالب عبد العالي بوطيّب، بل أن يعرف بواسطتها، ما لم يكن يعرفه من أمر الرواية والأدب والنقد وربما الفكر؛ بحيث يتغيّر بها ويغيّرها، مغادراً بذلك عجزه وهشاشته، عبر إنتاج الجديد أو ابتكار الأصيل من الأفكار والمفاهيم الخارقة لحدود المجتمعات والثقافات، وبصورة تغني المشهد النقدي عالمياً، بقدر ما تحول المشهد النقدي عربياً. وهكذا فإن أفضل دفاع عن خصوصيتنا الثقافية، هو إنتاج أفكار تخصنا بقدر ما تخص سوانا، أي أن نصبح مصدراً لإنتاج المعرفة في العالم. وحده ذلك يتيح لنا أن نمارس فاعليتنا بإنتاج شيء يحتاج إليه سوانا من الناس.

سمير أمين في كتابه:
نقد روح العصر
لغة تقع على هامش العصر

هل بوسع أحدنا، مهما بلغ به التطرف والشطط في الحكم، أن يصف ما يندرج تحت خانة ما بعد الحداثة من مفاهيم ونظريات ومناهج وحقول للفكر، سواء في الفلسفة وعلوم الإنسان أو في النقد الأدبي وعلوم اللغة، بأنها مجرد «إضافة تافهة» لا جدوى منها!؟

هذا ما يقوله المفكر الماركسي سمير أمين في كتابه الصادر حديثاً: نقد روح العصر[1]. فهل يُعقل حقاً أن نحكم بمثل هذا الإلغاء على أعلام كبار أمثال هيدغر وفوكو ودريدا ودولوز وبارت وڤاتيمو ورووتي، وسواهم مِمَّنْ تركوا بأعمالهم الخارقة أصداءهم القوية، في غير وَسَط ثقافي وعلى غير ساحة من ساحة الفكر في العالم؟

يبدو أن ما لا يُعْقَل هو المعقول بالذات عند بعض أهل الفكر في العالم العربي. والمثال النموذجي على ذلك نجده لدى الدكتور سمير أمين الذي يشطب، بعقلٍ مُغْلَق، يضعه خارج لغة العصر وفتوحاته، حركةً فكريةً تُعَدّ من أهمّ إنجازات الفكر المعاصر، من حيث الجدِة والأصالة أو الغِنى والفرادة، الأمر الذي جعلها تتصدّر واجهة الفكر على امتداد النصف الثاني من القرن العشرين.

ومع أن سمير أمين. عندما يتطرق بشيء من التفصيل إلى جاك دريدا وميشال

(1) سمير أمين، نقد روح العصر، ترجمة فهمية شرف الدين، دار الفارابي، 1998.

فوكو، لم يستطع إلاّ أن يعترف بجرأة الأول في تعريفه «لروح الماركسية» بوصفها استمراراً للنقد الجذري، وبإسهام الثاني في بناء نظرية جذرية من أجل «تحرير الإنسان»، فإن الطَبْع الإيديولوجي لدى المفكر الماركسي قد غَلَب عنده على التطبّع المعرفي، ولذا فإن ما ذكره في فصول الكتاب من إسهامات لفوكو ودريدا، سرعان ما عاد عنه في المقدمة، بإصدار حُكْم مُبْرم على مقولات ما بعد الحداثة، بوصفها مجرد «بلاهة» هكذا بكل خِفة وبساطة. ذلك أن ما يَجْذُب الدكتور سمير أمين في كلام أهل ما بعد الحداثة، هو فقط تناؤهم على الماركسية أو مواقفهم النضالية التحررية. أما إنجازاتهم الهامة في ميادين الفكر، فلا تَلقى منه سِوى الاستبعاد، ولذا فهو يلجأ إلى نفي كل ما صاغوه حول اللغة والخطاب والحقيقة والمعرفة والعقل والذات والحرية والسلطة، من المقولات والمفاهيم التي أسهمت في تغيير خارطة الفكر، بقدر ما أَكْسَبَتْ الإنسان وعياً جديداً ومغايراً بذاته وبالعالم والأشياء.

كيف نفسر هذا الموقف الإلغائي لمفكري ما بعد الحداثة من طرف المفكر الماركسي؟ العلةُ هي في مفهومه للماركسية بالذات. والأحرى القول في أصوليته الماركسية التي يتوقف معها الزمن المعرفي عند ماركس، الذي تصبح أقواله المرجع الوحيد لفهم العالم وتغييره، بل المعيار الأوحد للحكم على الأحداث والأقوال والأفعال. حتى عندما يجتهد سمير أمين اجتهاده الخاص، لا يَنْسى أن يقيسه على أقوال ماركس أو أن يذكّرنا بأن ما يقوله ليس غريباً عن «روح» ماركس، همّه من وراء ذلك الدفاع عن مشروعية الماركسية في مواجهتها للمشروع الليبرالي والرأسمالي.

وهكذا فإن الدكتور أمين، بَدَلاً من أن يتعامل تعاملاً نقدياً مع أدلوجته، على ما هو شأن النقد الجذري، بالكشَفْ عن المآزق الفكرية التي قادَتْ الماركسية، بِنسخها المختلفة، إلى الهزيمة والانهيار، طمعاً باشتقاق إمكانات جديدة في النظر والعمل، نراه يستعجل إلغاء ما ابتكره المفكرون المعاصرون من حقول معرفية خصبة، أو من مناهج فعّالة في الدرس والتحليل، أو من لغات مفهومية غنية في قراءة الأحداث والنصوص، أو من صيغ عقلانية تركيبية تتسع لما أخذت تضيق به عقلانيات التنوير والعصر الكلاسيكي، فضلاً عن نظريات القرن التاسع عشر

الأحادية وحتمياته التاريخية الصارمة والمغلقة.

ولا عجب أن يقف سمير أمين، موقف النفي والاستبعاد، مما انفتح من العوالم الفكرية والفضاءات العقلية، مع مفكري ما بعد الحداثة، لأن مطلوبه ليس حرية البحث والتفكير أو الحفر والتنقيب، من غير مُسبقات تقيّد حركة الفكر، بل هاجسه الدفاع عن ثوابته الإيديولوجية في مواجهة الإنجازات الفكرية والوقائع المعرفية. الأمر الذي جعله ينقلب على مهمته الأصلية: تغيير العالم، إذ المهمة الأُولى عنده هي تثبيت الماركسية والمحافظة عليها ضد ما يحدث من المتغيرات والمستحدث.

ومن هذا شأنه لا يَسَعُه أن يفكر بصورة مثمرة وراهنة، أو على نحو يقوم على التجاوز والتقدم، بقدر ما تَشده إرادة الحراسة والمحافظة إلى الوراء، لكي يحيل المناهج والنظريات، التي هي أدوات للفهم والتحليل أو استراتيجيات للخلق والتحويل، إلى أقانيم تقع خارج الزمان، بل إلى أشباح تسكن الوعي وتشل الطاقة على التفكير بصورة حرة وحيّة. وهذه هي حال الماركسي الذي يستعمره ماركس بمقولاته وشعاراته.

ولا يعني ذلك أن الدكتور سمير أمين يتطابق بفكره مع فكر ماركس أو هو يفكر على طريقته. فشتان ما بين الأصل والفرع، لأن من يفكر بعقلية الخلق والفتح أو بمنطق الحدث والمفهوم، ليس كمن يفكر بعقلية التقليد والمحاكاة أو بمنطق التبرير والمدافعة. من هنا لم يستطع الدكتور أمين تجديد الماركسية. وهذه أيضاً حال معظم الماركسيين العرب الذين استحالت معهم نصوص ماركس إلى أطياف نضالية أو إلى نظريات خاوية.

وهكذا نحن إزاء مثقف عربي يتغلب في فكره الداعية على المفكر، وتطغى العقيدة الأورثوذكسية على اللغة المفهومية. وهو بذلك نموذج للمثقف العربي الذي يستحيل معه الإمكان الوجودي إلى عجز فكري، وتلك هي المفارقة الفاضحة في خطابه النقدي: لقد أراد نقد روح العصر، فإذا به يقف على هامش العصر بمقولاته المستهلكة وأدلوجته المتآكلة. وهو يطالب بالنقد الجذري، ولكن نقده ما بعد الحداثة لم يسفر عن ولادة مفاهيم جديدة لها طابع الأصالة والابتكار، بل تجسّد هذا النقد هشاشة فكرية تشهد عليها أدواته النقدية أي المفردات التي

استعملها مثل البلاهة والتفاهة والشعوذة، فضلاً عن الكلام على «روح» ماركس والماركسية الذي هو أشبه باستحضار الأرواح.

كذلك هو يقدم نفسه بوصفه صاحب مشروع يرمي إلى تحرير الإنسان وصناعة المستقبل. ولكنْ، وبعد انهيار المشروع الماركسي والحلم الاشتراكي والفردوس التحرري، لا أعتقد أن الناس، خاصةً في مجتمعاتنا العربية، تصدِّق مقولة الداعية الماركسية، أو تثق بقدرته وكفاءته، ولربما هي تشفق عليه من دعوته، إذ الأولى به أن يتحرّر مما يستعمر عقله من الصور والنماذج التي تَحُول بينه وبين المشاركة في فهم العالم وتغييره، أي التي تعيقه عن استئناف الخلق والاختراع لصيغ ومفاهيم ومهام جديدة.

وأخيراً لا آخراً، إن الدكتور سمير أمين يحاول مقارعة الرأسمالية التي يعتبرها متهافتة أو تافهة أو عابرة، بماركسية يتعامل معها بوصفها حقائق جوهرية ثابتة، متعالية على الأحداث، نافية للتغيرات. فإذا بالرأسمالية تزداد قوة وتوسعاً وتوحشاً، وإذا بالماركسية تحصد الهزائم وتزداد تراجعاً وانهياراً. ولعله كان من الأجدى أن يتعامل مع مقولاته الماركسية بعقلية رأسمالية استثمارية، أي بوصفها عملة رمزية تحتاج إلى الصرف والتوظيف على أرض الواقع، بابتكار صيغ وأساليب جديدة في العمل والإنماء أو في الإدارة والتدبير.

ولكن شيئاً من ذلك لم يحصل، لأن ناقد روح العصر يشتغل كحارس لأفكاره بل لأفكار سواه. ويفكر بمنطق الساحر الذي يتوهم أن إرادة الحرية وبياناتها تحرّر البشر. والمحصلة نشوء أشكال جديدة من التسلط، والتعامل مع العجز بوصفه قوة، ومع الهزائم بوصفها نصراً، تماماً كما يتعامل بعض الساسة مع هزائمهم.

وتلك هي مشكلة المشاكل، عند من انتدبوا أنفسهم لمهمة التفكير عن الناس باسم الوعي والتحرر والتقدم: إن العلة تكمن في عقولهم لا في مكان آخر. وإلاّ كيف نفهم أن المجتمعات قد تراجعت بقدر ما تبنّت نظرياتهم أو أنها أخذت تتقدّم بقدر ما تحررت من شعاراتهم ومعسكراتهم الإيديولوجية.

رواية الوليمة
بين فقهاء الشريعة وكهنة الاستنارة

قضية الروائي حيدر حيدر أثارت مجدداً مسألة حرية التفكير والتعبير، بقدر ما سلّطت الضوء على المواقف والدعاوى لدى كل من الفريقين المتنازعين حول حراسة الحقيقة والسيطرة على المجال الرمزي: جمهور المثقفين المدافعين عن حرية الكُتّاب في ميادين الإنتاج الأدبي والفكري، والجماعات الأصولية التي ثارت ثائرتها ضد رواية «الوليمة»، بذريعة أنها تسيء إلى المقدسات الدينية والإسلامية[1].

هذا ما تكشف عنه السجالات والمداخلات في الإِعلام المرئي والمقروء. فالفريقان يقعان فريسة لنفس الإشكالية المستهلكة، إذ الهم الأساسي الذي يتحكم في منطق السجال والعِراك، قوامهُ معرفة المسلم من المرتد أو المشيد بالإسلام من المسيء له، وكأن المشكلة هي مجرد اختلاف في الاجتهادات حول تفسير النصوص المتعلقة بأصول العقيدة ومقاصد الشريعة.

إذن فالمقياس واحد في المعسكرَيْن المتصارعين، إنه مقياس عقائدي فِقْهي تتمّ بموجبه المحاكمة والإدانة، أو يجري بحسبه الحُكْم والتقييم، سواء لدى حماة الهوية وفقهاء الشريعة أو لدى حراس الاستنارة وفُقهاء العقلانية.

(1) أثارت رواية «الوليمة لأعشاب البحر»، بطبعتها الأولى، الصادرة في مطلع الثمانينات، ضجة كبرى في الأوساط الدينية المصرية، في الربيع المنصرم، احتجاجاً على إعادة نشرها من جانب وزارة الثقافة، بحجة أنها تسيئ إلى الإسلام وقيمه، الأمر الذي ترجم سجالات حامية ومعارك كلامية عنيفة في مصر وفي خارجها بين أطراف الصراع على الساحة الثقافية، على اختلاف مدارسهم وتعدد اتجاهاتهم.

وبما أن الإسلاميين، الذين يحتكرون أساساً النُطق باسم المشروعية الدينية، قد دَأبوا على اتّهام الكتاب والمفكرين والفنانين الذين يمارسون حرية التفكير والتعبير أو البحث والتجريب، بِتُهَم المسَاس والإساءة أو الكُفر والردّة، فإن هؤلاء الأخيرين، وهم في الغالب مثقفون حداثيون، إنما تحملهم آلية الدفاع عن الذات على استخدام نفس السلاح الذي يستخدمه خصومهم. ولذا نراهم ينخرطون في لعبة المزايدة لكي يبرهنوا للرأي العام أنهم الأكثر معرفة بالإسلام وتراثه أو الأكثر غيرةً على قيمه وتقاليده.

وهكذا يتساوى الفريقان في الوقوع في براثن ثنائية لاهوتية تعيّن للعربي هويّة أحادية، مغلقة وفقيرة، لكي يصنَّف على أساسها إمَّا في خانة الإيمان والإسلام أو بالعكس في خانق الخُروج والمُرُوق أو الفُسق والارتداد. هذه الثنائية التي يُعاد إنتاجها وتكرارها من طه حسين وعلي عبد الرزاق إلى نصر حامد أبو زيد ومحمد شحرور أو إلى مارسيل خليفة وحيدر حيدر، إنما تقف حائِلاً دون ممارسة التفكير بصورة حية ومتجددة على سبيل الإبداع والابتكار، بقدر ما تلغّم القضايا المتصلة بحقّ الاختلاف في الرأي والمعتقد، بعيداً عن أية مصادرة مسبقة تحت أي شعار كان.

من هنا فإنه، وسواء تعلق الأمر بقضية رواية «الوليمة» أو بسواها من القضايا، نجد أن معظم السجالات التي ينخرط فيها المعسكران، إلا في ما شذ وندر، إنما تنبني على حَجْب أو نسيان متعدد الجوانب والوجوه:

ـ فهي تتغذّى أولاً من الوهم الناشئ عن الاعتقاد بوجود نص ديني يمكن القبض على معناه المتعالي أو الجوهري بصرف النظر عن تفاسيره وسياقاته ومؤسساته، أو الوهم الناشئ عن القول بوجود أصل ثابت يبقى هو هو بِمعزل عن تغير الأحوال والأوضاع أو عن تحولات الأزمنة وتبدلات الأمكنة.

ـ وهي تمثّل ثانياً نوعاً من الزيف الوجودي من جانب الدعاة التراثيين الذين ينصبّون أنفسهم كحراس للأصول والتقاليد أو كحماة للخصوصية من الغزو الثقافي الغربي، فيما هم ينتهكون النص ويبتعدون عن الأصل بقدر ما يفيدون من مفاهيم الحداثة الغربية ويتعيّشون على اختراعاتها أو يغرقون في سِلعها وصورها ومجمل منتجاتها.

ـ وهي تمثّل ثالثاً نوعاً من الغش المعرفي من جانب المثقفين الحداثيين الذين نراهم، كلما احتدم سجال حول مسائل الدين، يشهرون إسلامهم ويظهرون حرصهم على قيمه وثوابته، في حين أن مشاريعهم النقدية تتعدى المجال الفقهي أو العقائدي، لأنها تقوم على نبش الأصول وتفكيك الرموز أو على تَعْرية البداهات وفضح المسلّمات، كما يتجلى ذلك لدى الذين يتعاملون مع النصوص الدينية ليس بصفتها اللاهوتية القدسية، بل بصفتها التاريخية والمحايثة، أي باعتبارها خطابات بشرية متجذرة في سياقاتها الحضارية والمجتمعية. ولا يعني ذلك بالطبع، استبعاد النص الديني من حقل القراءة، بالعكس نحن نعود إليه، ولكن لا لكي نقرأ ما يقوله أو يصرّح به، بل إننا ننطلق من المَقُول والمنطوق به إلى المُستَبْعَد والمسكوت عنه، أي إلى ما ينبني به الخطاب ويتأسّس عليه من المُسبَقات والبداهات. وإذا كنا حقاً مع رفع الوصاية على الحرية والمعرفة، كما نصرّح ونُعلِن، فإن هذه المهمة تختلف بل تتعارض مع مهمة المجتهد أو المفسر أو المحرّر للنص الديني، كما يحاول أن يقدّم نفسه على سبيل التقية والمداورة، نصر حامد أبو زيد ومحمد شحرور أو حتى محمد أركون، وسواهم من المشغلين بنقد أصول الفكر الديني أو العقل الإسلامي.

ـ وأخيراً إن السجال حول النصوص، بعقلية المطابقة واليقين الجازم، للوقوف على معانيها الدقيقة والالتزام بأحكامها القاطعة، إنما يصدر عن عقل أحادي، مِثالي وتبسيطي، يؤُول في النهاية إلى إقصاء الآخر وتغذية الخلافات، بقدر ما يُلغي ما ينطوي عليه تاريخ الإسلام وواقعه من التعدد والتنوع أو من الاختلاف والتباين في الفِرَق والمذاهب أو في الآراء والاجتهادات. وإذا كُنّا أهل «تعارف»، أو بمعنى أحدث دعاة تواصل وتداول، اقتصادي أو معرفي أو سياسي، فإن ذلك يتحقق بالتخلي عن امبريالية المعنى وادّعاء القبض على حقيقة الإسلام الأصولي الصحيح. فنحن، إذ نحاول فهم النصوص وترجمتها، أو تفسير الأحداث وتشخيصها، إنما ننخرط في مشاريع ومساع وتجارب تجسّد معايشاتنا الوجودية الراهنة وتعبر عن إرادتنا في الاختلاف والتمايز، أو عن رغبتنا في التجديد والتغيير. فكيف ونحن اليوم نندرج في عصر متسارع وحافل بالمتغيرات والتحولات! لا يمكن لمجتمعاتنا أن تتحرك نحو التنمية أو أن تحقق سبقاً، إذا لم

نُقم مع أصولنا وثوابتنا علاقات متغيرة ومتحركة. وهذا ما فعله القدامى أنفسهم: لقد تعاملوا مع هويتهم الدينية بلغة الإبداع والتحول وعلى سبيل التجديد والتغيير، فكان أن أبدعوا وتغيروا، الأمر الذي أتاح لهم قيادة العمل الحضاري لقرون طوال.

ولعله من قبيل الجدل العقيم والتلهّي عن المشكلات الحقيقية أن يكون الهمّ الوجودي أو الشاغل المعرفي لأحدنا أن يعمل بعقلية المقلّد أو المفسِّر لهذا النص أو ذاك، لكي يعرف مدى التطابق مع ما قاله الأقدمون أو ما فعلوه، في الفكر والنظر أو في العمل والمسلك، وعلى نحو يشمل جميع وجوه العيش وتفاصيل الحياة الدقيقة، على ما تشهد على ذلك المناقشات على إحدى الشاشات بين محمد شحرور صاحب كتاب «الكتاب والقرآن» من جهة، وبين ممثلي الاتجاه الإسلامي عبد الصبور شاهين وعبد المعطي بيومي من جهة أخرى، وسواهم من الذين يشتغلون كفقهاء للنصوص لكي يقولوا لنا كيف نلبس أو نأكل أو نتزاوج أو نتصرف بحسب ما شرَّع لنا الماضون. وهذه مهمة مستحيلة، بل عقيمة، إذ لا يمكن لمن لا يستطيع التشريع لواقعه أن يصنع حياة أو نمواً وازدهاراً.

إننا إذ نفعل ذلك نسدِل الستار على عقولنا ونمارس قدراً من الزيف في علاقتنا بوجودنا، بقدر ما نقفز فوق أزمنة الحداثة وتحولاتها، فضلاً عن طفرات ما بعد الحداثة وانفجاراتها في معظم الحقول والميادين. هذا في حين أن المجتمعات الحية والمزدهرة تمارس حضورها وفاعليتها على المسرح الدولي بالخلق والابتكار، لما به تُصنَع الحياة وتتحول، من المجالات والآفاق، أو المفاهيم والنظريات، أو القيم والمعايير أو النُظم والقواعد، فضلاً عن الأدوات والتقنيات. وهذا العمل الحضاري يتحقق بالمراجعة والمساءلة، بالاعتراض والفحص، بالسبر والتحليل، بالتشريح والتفكيك، أي بالنقد الذي يطال الأصول والثوابت أو المبادئ والمقاصد، بقدر ما يطال الأدوات والوسائل الفكرية والمادية، أو الرمزية والتقنية.

ومن باب أَولى أن تكون هذه هي المهمة، وَسْط الإخفاقات المُتلاحقة، لدى المُهْتمّين بالأزمة الحضارية للمجتمعات العربية: أن نخضع للنقد والتفكيك مكونات هويتنا الثقافية، لكي نتمكن من إيجاد المخارج لمآزقنا الكيانية. ولذا

ليست المسألة مسألة حفاظ على الهوية أو مسألة معرفة الثابت من المتحول، بقدر ما هي مسألة القدرة على صوغ حياتنا من جديد بتغيير علاقاتنا بالمعنى والحقيقة أو الذات والغير، عبر ابتكار المرجعيات والنماذج والتشريعات والمنظومات التي تتيح لنا ممارسة وجودنا على سبيل الاستحقاق والازدهار.

ومن المُحال أن يفكر أحدنا بامتلاك معنى نص أو حدث، أو بالقبض على حقيقة الواقع والتطابق مع الأصل. فالممكن لجهة الثوابت والأصول أن نقيم معها علاقات متغيرة، مفتوحة ومتحركة على سبيل التوسيع والتفريع أو التجديد والتطوير. والممكن لجهة المعنى أن نُعيد إنتاجه على سبيل الإحالة والزحزحة أو الصرف والتأويل أو النسخ والتبديل. من هنا يتعذر التطابق في وجهات النظر حول «المعلوم بالضرورة من أمور الدين». فالمسلمون قد اختلفوا حتى على قراءة الآيات الحسابية المتعلقة بالإرث، فكيف بالآيات المتعلقة بالقضايا العقائدية والفلسفية. مما يجعل النص القرآني مصدر الاختلاف والتباين، أي منبع الغِنى والتنوع، الذي به يتسع بقدر ما تضيق المذاهب الفقهية والمدارس العقائدية.

من الطبيعي أن نقد الهوية الثقافية، إنما هو نقد للإسلام، بواقعه المعيش وفي ترجماته في الهنا والآن، إذ لا يوجد إسلام بالمطلق مجرداً من حيثياته وبيئاته وأنماط استخدامه وتوظيفه. وفي أي حال إن نقد الهوية الإسلامية أو الفكر الإسلامي، وإن كان يتعارض مع المنطق العقائدي التسليمي أو مع عقلية التقديس والتحريم، فإنه قد يفيد المجتمعات العربية، بقدر ما يُسْفِر عن إمكانات جديدة للقول والفكر أو للمعرفة والعمل.

من هنا ليست المسألة أن نؤكد الآن على انتمائنا الديني لكي نتبارى في الدفاع عن ثوابت الهوية والعقيدة، ولا هي في المقابل أن نؤكد على شعارات العقلانية والاستنارة والحرية التي تحولت إلى شعائر حديثة أو إلى أقانيم مقدسة في أذهان وتصرفات المثقفين الذين يتعاملون معها بعقلية لا تفترق كثيراً عن عقلية خصومهم الفقهية والأصولية.

إن المسألة تتعلق بموقف الفرد من الحقيقة الدينية، بقدر ما تتعلق بحريته في التعامل مع أصوله الإسلامية العقائدية، ليست كما تطرح نفسها، ولا كما قرأها السلف، كمرجعيات لاهوتية متعالية، تعيّن لنا هوياتنا بصورة مسبقة ونهائية. فمثل

هذه المعاملة تولد المفارقات والفضائح والانتهاكات كما تشهد على ذلك ساحات العمل الإسلامي في غير مكان.

الأحرى التعامل مع النصوص والأصول بوصفها نماذج ومراجع للفكر والعمل، لا سبيل إلى تجديدها واستثمارها استثماراً حديثاً وراهناً من دون خرقها والخروج عليها، أي التعامل معها بصفتها معطيات تنتظر من يشتغل عليها ويقوم بصرفها وتحويلها إلى منجزات حضارية، علمية أو أدبية أو سياسية أو اقتصادية أو تقنية. ولذا فالممكن معرفياً وعقلياً الآن هو كسر الثنائيات المتداولة حول الإيمان والإلحاد أو حول الثوابت والمتغيرات، للتعامل مع الأصول والثوابت كمواد أو أدوات للتوظيف والاستثمار. فالإنسان، بما هو ذات مفكرة وطاقة خلاقة، هو أَولى من النصوص، إذ هو الذي يحكم عليها ويستخدمها بوصفها رصيده أو مخزونه الرمزي أو الثقافي.

ولذا فالقضية الآن ليس أن نَغرق في لعبة التفريق بين الإسلام والارتداد في مجال العقائد الإيمانية، من أجل الاطمئنان إلى يقينياتنا المطلقة. وإنما المهمة هي الاشتغال المتواصل على المعطيات من أفكار ومشاريع ورغبات، وذلك في سياق سيرورة مفتوحة على الحدث والآخر هي في الوقت نفسه عملية مركبة ومزدوجة من إعادة البناء والتشكيل، تطال أشكال التفكير وشبكات القراءة والتشخيص بقدر ما تطال مجالات العمل ومنظومات التواصل والتداول.

استقلالية الشخص

بهذا المعنى تصبح الأولوية لاستقلالية الشخص العقلية والخُلُقية، فيما يفكر فيه ويتّخذه من مواقف، تجاه المؤسسات والسُلطات العقائدية والسياسية، بحيث يُعامَل أو يتعامل هو مع نفسه كذات فاعلة تتحمل مسؤولية التفكير والتقدير أو التقرير بقدر ما هو كائن خلاق ومنتج للحقيقة، أي ليس مجرد عبد أو فرد في قطيع أو إنسان خاضع ينتظر المعارف والأوامر من لدى سُلطات غائبة أو عليا لا تقبل الجدال. فلا أحد أولى من المرء بنفسه إذا لم نشأ بناء مجتمع قائم على أحادية الرأي أو الاستبداد بالأمر.

وهذه الحرية تعني أن يقبل الفاعلون الاجتماعيون، أفراداً وجماعات، ما

داموا يعيشون معاً، أن تناقش عقائدهم على نحو متبادل، بوصفها سلعاً معرفية أو رمزية عامة، وذلك مقابل حرية كل منهم في اعتناق العقيدة التي يشاء أو بناء الموقف الذي يرتأيه. من غير ذلك تتحول المجتمعات إلى سجون سياسية أو إلى مُعسكرات عقائدية يخشى فيها الناس بعضهم البعض أو يرهبون بعضهم البعض، كما يجري في كثير من البلدان العربية والإسلامية، تحت شعارات دينية أو دنيوية. فالإرهابي هو في النهاية هو من يعتبر أن هناك ما لا يخضع للجدل والمناقشة العمومية، بل هو الذي إذا قيل له: إنك إرهابي، يلجأ إلى العنف ولا يمتثل للمناقشة العقلانية.

هذه هي المشكلة التي يسهم في تمويهها الكثيرون من المثقفين الحداثيين الذين يلبسون لبوس رجالات الدين، فإذا بنا نجدها تنتظرنا أمامنا لكي تنفجر في وجوهنا من جديد كما تثبت الأحداث قضيةً بعد قضية. ولن يجدي التعاطي معها بالعدة القديمة، لأن الثمرة السيئة سوف تكون ممارسة الخداع وإعادة إنتاج الأزمات. والممكن للخروج من المأزق هو زحزحة المشكلة من مطرحها، بإعادة النظر في المرجعيات والمؤسسات والتشريعات المتعلقة بتهم الإساءة، بحيث يترجم ذلك إصداراً لبيان حديث حول حقوق الإنسان في الإسلام يتألف من بندين: الأول هو رفع الوصاية على النصوص إذ هي مشاع معرفي ورؤوس أموال رمزية لا يملكها أحد دون سواه، بقدر ما لا يملك أحد ممارسة حق الرقابة على إيمان غيره.

أما البند الثاني فهو إلغاء قاعدة الارتداد وإطلاق حرية الاعتقاد، لا لكي يؤمن من شاء أن يؤمن أو لكي يكفر من شاء أن يكفر، بل لكي يمارس الواحد حريته في التفكير من غير مسبقات، وذلك انطلاقاً من مجال عمله وفي دائرة اختصاصه، أي لكي يكون خلاقاً ومنتجاً في مهنته أو فاعلاً ومؤثراً في بيئته ومحيطه أو في مجتمعه وعالمه.

ولذا ليست القضية أن نقوم بإصدار بيانات الإيمان والعودة إلى الحظيرة، بل ممارسة التفكير بصورة نقدية، حرة وغير مشروطة، بغير شروط المعرفة. والتفكير الحر في كل أمر أو شأن، مهما عظم أو علا، هو الشرط الوجودي للإنتاج الفكري. ذلك أن امتلاك المرء القدرة على التحرر من كل فكرة أو قناعة هو

السبيل لإنتاج فكرة أو بناء قناعة. بهذا المعنى إن التفكير غير المشروط، هو الأساس لتغيير الشروط وقلب المعادلات. والذين يخافون من التفكير الحر والنقدي، إنما يخشون على سلطاتهم واستبدادهم، أو يتمسكون بعبوديتهم وفقرهم، أو يشهدون على عجزهم وعقمهم، كما يتجسد ذلك في الموقف الأصولي على اختلاف مرجعياته ونماذجه.

*** الأصوليات متساوية**

من هنا تمارس الأصوليات، بوعي أو بغير وعي، مهمّة مثلّثة: الترويج للكتب التي يتهمون أصحابها بالإساءة إلى المقدسات وانتهاك المحرّمات؛ تخريب العمران وتمزيق المجتمع بإشكال الحروب الأهلية سواء بين الفصائل الإسلامية أو بينها وبين المجتمع؛ خدمة النموذج الغربي الذي يدعون محاربته بتخريج أجيال تحلم بالسفر إلى البلدان الغربية والولايات المتحدة الأميركية. وأي ضرر أفدح على المسلمين من أن تدمر، في بلد كأفغانستان، المدارس التي تخرِّج منها قادة الأحزاب الأصولية المتحاربة؟ وكلها ممارسات تتم تحت الشعارات المعروفة: حاكمية الله، تطبيق الشريعة، المحافظة على الهوية والخصوصية.

والأصوليات تتساوى من حيث ترجمة المشاريع على أرض الواقع، وإن اختلفت من حيث المنطلقات العقائدية. إذ هي أحرقت المثالات تباعاً، سواء باسم العروبة والوحدة والاشتراكية أو باسم الله والإسلام والشريعة. بذلك ألحقت بالمجتمعات العربية خسارة مضاعفة:

أولاً على صعيد الثروات المادية كما تجسد ذلك في الإفقار الناتج عن فشل مشاريع التنمية وتدميرها، ثم على صعيد الثروات الرمزية كما تجسد ذلك في تدمير القيم والمثالات، مما يسمح بالقول أن الأصوليات شكلت بالنسبة إلى الدول الغربية أفضل المشاريع الإيديولوجية لاستثمار رؤوس الأموال الرمزية في العالم العربي أو الإسلامي، وتلك هي المفارقة الفاضحة.

من هنا ليس الوضع على جبهة المثقفين الحداثيين أقل حرجاً أو افتضاحاً، من حيث مصائر الأفكار وحرق المثالات والشعارات، مما هو عليه على جبهة الدعاة الإسلاميين. مما يعني أن رفع شعارات العلمانية والعقل والاستنارة

والحرية، قد أمسى عمله قديمة ومستهلكة، بعد انهيار المشاريع التي انْبَنَتْ على الشعارات المذكورة، خصوصاً وأن هذه الشعارات قد تُرجمت دوماً بأضدادها، فقراً وفرقة أو فوضى وتخلفاً أو استبداداً واستغلالاً.

ولعل مما يحسب لرواية «الوليمة» أنها كشفت بلغتها السردية، الدمار الذي ولدته مشاريع التقدم والتحديث أو الوحدة والاشتراكية، كما تجسد ذلك في انتحار بطل الرواية العراقي، مهدي جواد، أي دماره الذاتي قبل دمار العراق وخراب البصرة بسنوات طويلة.

واحتراق المثالات يعني أن قضية الحريات تعالج بتجاوز ثنائية المسلم والمرتد، بقدر ما يعني تجاوز ثنائية الظلامي والتنويري أو الإسلامي والحداثي، فضلاً عن ثنائية النخبة والجمهور. فالاعتقاد بأن هناك فرداً متنوراً أو نخبة متقدمة تصنع للأمة تقدمها وحريتها، هو خرافة أسهمت في تدمير مشروعات التقدم والتحرير. هذه ثنائيات قد أفلست وفقدت راهنيتها على ما يجري طرحها، ولم يعد بالإمكان الاعتماد عليها في تشخيص الواقع أو في قراءة المتغيرات والتصدي للمشكلات.

وما نحتاج إليه الآن هو كسر هذه التعارضات الخانقة، لإتقان صناعة التنمية وهندسة علاقاتنا الاجتماعية بفتح خطوط للتعايش والتواصل أو خلق مجالات وقيم للتداول والتبادل، وكل ما من شأنه أن يتيح لنا إخراج اختلافاتنا وإدارة واقعنا على سبيل المساهمة في إنتاج المعرفة والثروة والقيمة.

بهذا المعنى ليست مشكلتنا مع النصوص والأسماء التي تشكل حقولاً للحفر والتنقيب أو فضاء للكشف والتنوير أو مخزوناً رمزياً يحتاج استثماره إلى صرف وتحويل في مجال معرفي أو أدبي أو لغوي أو تشريعي أو خلقي.

كذلك ليست المشكلة مع الأعراب الذين فتحوا العالم في ما مضى بنصّهم وسيفهم، بإنجازاتهم ومعجزاتهم. وبالطبع ليست المشكلة مع فيلسوف مثل ابن رشد كما يتوهم السلفيون ولا مع مفكر مثل الغزالي كما يتوهم الحداثيون. وإنما مشكلتنا هي أننا واقعون بين فكي الكماشة: الأصولي بأختامه العقائدية والحداثي بشعاراته الهشة والخاوية. إذن مشكلتنا مع أفكارنا بالذات، أي مع الأصول

والنماذج القديمة والحديثة، التي تستعمر عقولنا وتشل طاقتنا الخلاقة عن التفكير والعمل.

ربما يكون حيدر حيدر قد أدرك ذلك وسط العاصفة. من هنا فإنه جواباً على سؤال مجلة «الوسط» له عن الأمثولة التي يستخلصها من الحدث، قد صرّح بالقول: لا بد من نقد أنفسنا حتى لا نصل إلى مرحلة الانهيار الشامل. هذا هو الممكن الآن: نقد الذات، لأن الذين رفعوا شعار الاستنارة هم من يحتاج إلى التنوير الذي هو عودة نقدية على الذات. غير أن مثل هذا النقد لا يعني تحييد الأفكار لنقد التاريخ والتنظيمات أو لرشق الأسماء والرموز. بالعكس أنه تفكيك المرء لأفكاره، لاجتراح عدة فكرية جديدة تتيح له الفكاك من المأزق، أي التحرر من تشدد الأصوليين الذين يدّعون حراسة المعنى والهوية، ومن نرجسية المثقفين الذين يدّعون احتكار القيم المتعلقة بالحرية والعقلانية والإبداع... وهي ادعاءات تصنع ما نشكو منه من الأزمات. أي هي التي تفسر ابتعاد الشريحة الأوسع من الناس عنا، فيما نحن ندعي أننا نخبتها أو الناطقون باسمها والمدافعون عن مصالحها.

* سياسة المعرفة

وفي أي حال من السذاجة أو الغَفلَة أن بعض المثقفين ما زالوا ينصّبون أنفسهم عنواناً لتقدم البشرية، في حين خرج الأمر من يدهم، وغاب عن فكرهم أن الذين يصنعون اليوم النمو والازدهار هم أصحاب المشاريع الاقتصادية والبرامج السياسية والممسكون بأسواق المال وشركات الإعلام، فضلاً عن المنتجين للعلوم والتقنيات.

هذه هي القوى الحية والفاعلة التي تتصدر الآن صناعة الحياة وإدارة العالم. وقد بات المثقفون والدعاة، في المعسكرين المتقابلين، تراثيين وحداثيين، على هامش هذه القوى، بل أمسوا بمقولاتهم المستهلكة وتهويماتهم الإيديولوجية من وجوه الأزمة وصنّاعها. ولذا لم تعد تقنع أحداً مسابقات الإيمان، ولا بيانات التقدم والاستنارة والحرية التي يخدعون بها أنفسهم أو يحاولون الضحك بها على الناس.

وإذا كانت الأحداث تقع دوماً بخلاف ما نتصوره أو نسعى إليه، لكي تفاجأنا بأن يتحقق أحياناً على صعيد التنمية أو التحرر أو الديموقراطية، إنما تصنعه قوى وقيم وأفكار، من حيث لا نحتسب، فمعنى ذلك أننا نصنع بفكرنا أزمتنا، بقدر ما يعني أننا الوجه الآخر لمن يتهموننا أو نتهمهم بدورنا، في العجز عن ابتكار الأفكار وتدبّر النصوص وصرف المشكلات واستثمار التراث وسائر معطيات الوجود بترجمتها إلى عملة راهنة قابلة للتداول في أسواق الثقافة والحضارة. ولا ننخدعن، فالذي يتماهى مع العقل أو مع الإبداع أو مع الحرية مآله كالذي يتماهى مع الرمز أو مع أي اسم كان: الوقوع فريسة الوهم أو النرجسية والاصطفاء أو الجهل والادعاء أو الإلغاء والاستبداد. وما لم نعترف بذلك سيبقى كلامنا على التنوير والعقل والحرية مجرد شعارات هشة، وسنقع أسرى مثالات خاوية لا تصنع سوى الكوارث. ولذا فالرهان هو اختراع سياسة معرفية تتغير معها خارطة الواقع بقدر ما تتغير خارطة الفكر حتى لا نظل نفكر بالمقلوب ونعود إلى الوراء. والبداية أن نضع موضع النقد والتشريح منازعنا وممارساتنا ومؤسساتنا الأصولية والنرجسية والنخبوية.

كسر الأقلام النقدية
أم
الأصنام الفكرية ؟![*]

* النقد بناء للإمكان

1 ـ لا داعي لأن يخشى أحدنا على قبيلته الثقافية من النقد الحر، المشروط بالمحاجة العقلانية والمحاورة الديموقراطية، فضلاً عن المعرفة المستندة إلى تحليل الوقائع من الأقوال والأفعال. فالنقد هو أداة لبناء الإمكان وصنع القوة، بقدر ما يسهم في فتح آفاق جديدة للنظر أو في ابتكار مهام جديدة للعمل، عبر تشخيص المشكلات والأزمات أو تفكيك العوائق والمآزق. وأنا مهما قسوت في نقدي، لا أعرى من انتمائي إلى قبيلتي التي يسوؤني ضعفها، بقدر ما أجد مصلحتي في قوتها وازدهارها.

نعم لقد ساويتُ في نقدي بين النخب الثقافية والجماعات الأصولية. ولكن المنطلقات مختلفة. فأنا أنتقد الأصوليات لأنها تريد أن تقبض على وجودي وتصادر حريتي بسعيها لأن تختم بختمها العقائدي على عقلي. في حين أنني أنتقد المثقفين لفقدانهم المصداقية بعد أن باتت أفكارهم وسياساتهم ذات صلة واهية بالحقيقة والقوة، من فرط هشاشتها وهامشيتها. إذن أنتقدهم من أجل تفكيك آليات العجز والعمل على استعادة الفاعلية والراهنية.

(*) هذه المقالة، المكتوبة بصيغة المخاطب، هي رد على النقد الذي كتبه فرنسوا باسيلي، الكاتب المصري المقيم في نيويورك، رداً على مقالتي السابقة، في مجلة «أخبار الأدب» القاهرية، العدد370، والذي يأخذ فيه عليّ التراجع والاستعلاء وتمويه القضية والنزعة التوفيقية، وخاصة المساواة بين المثقفين المحدثين والجماعات الأصولية.

فلا يُعقل بعد قرن من المناداة بالحرية والاستنارة والعقلانية، أن نجد أنفسنا عند درجة الصفر أو أن نتدحرج إلى الوراء، لكي نترحّم على زمن طه حسين وعلي عبد الرازق. هذا التراجع مدعاة لمراجعة ثوابتنا وإلى نقد مشاريعنا الثقافية. والنقد لا يقتصر على القوى المجتمعية والسياسية التي تمارس ضغوطها على الحريات من الخارج. لا بدّ لهذا النقد أن يتناول شبكات الفهم وأدوات القراءة والتشخيص. فعندما نناضل طويلاً، دفاعاً عن هذه القضية أو تلك، ثم نتراجع إلى الوراء يصبح الممكن، معرفياً وعملياً، إعادة النظر بمرجعياتنا الفكرية ووسائلنا النضالية، من أجل ابتكار أفكار جديدة ومهام جديدة. ولهذا لم يعد يكفي أن نرفع شعار الحرية في وجه السلطات أو القوى الظلامية، بعد دفاعاتنا الفاشلة. لا بد أن نعمل على مراجعة مفهومنا للحرية لإعادة صياغة المقولة من جديد. وهذه مهمة المثقف العامل في ميدان الفكر: إن أهميته تكمن في قدرته على تجديد المفاهيم وإعادة صياغة المشكلات، في ضوء التغيرات والمستجدات. وإن لم يفعل ذلك فإنه يشهد على عجزه بقدر ما يستقيل من مهمته.

من هنا مقولتي: مشكلة المفكر هي مع أفكاره بالدرجة الأولى. لا أريد التوسع في هذه المسألة التي أفضت في شرحها في مقالاتي ومداخلاتي. حسبي أن أقول هنا أنه إذا كان من المهم أن ينزل أحدنا إلى الميدان لكي يدافع عن الحرية أو لكي يقف ضد مصادرة الرأي، فمن المهم أيضاً وخاصة، أن يمتلك القدرة على تجديد أفكاره أو تغيير مفاهيمه، حتى لا تستهلك وتتحول إلى شعارات خاوية.

* الموقف من الحقيقة والشريعة

2 ـ بالنسبة إلى ما تسميه «المعركة الحضارية الكبرى» التي لم تحسم بعد، أي معركة النهضة والتنوير والتحرير، أرى أننا نحن دعاة الحرية والعقلانية والاستنارة نحمل قسطاً من المسؤولية، عما آلت إليه هذه الشعارات من الضعف والهشاشة. وشاهدي على ذلك أن كثيرين من الذين يمارسون حرية التفكير والتعبير، عبر إخضاع الفكر الديني والعقل الإسلامي، للنقد والتفكيك، يتراجعون عندما تحتدم المواجهة، لكي يرجعوا إلى حظيرة الإسلام ويشهروا على الملأ بيانات الإيمان.

لنأخذ مثالاً على ذلك الدكتور نصر حامد أبو زيد الذي كنتُ من أوائل الذين تضامنوا معه ودافعوا عن قضيته. ولكنني أختلف معه في تشخيص المشكلة ومعالجتها. فأنا لا أعدّه فقيهاً يختلف مع زملائه على الاجتهاد في تفسير النص. وإنما أعتبره صاحب مشروع نقدي للخطاب الديني، لأنه يتعامل مع هذا الخطاب لا كما يقدم نفسه، بل يخضعه للتحليل التاريخي والفحص العقلاني، محاولاً بذلك هتك الأستار الغيبية والحُجب القدسية. ومع ذلك نرى صديقنا الدكتور نصر يحاول الهروب من المشكلة عند المجابهة، لكي يتصرف كفقيه مُعمَّم أو لكي يقدم الشهادة على حسن إسلامه وسلامة إيمانه على ما يفعل ذلك أيضاً بعض دعاة الاستنارة والعلمانية.

مثل هذا الموقف هو الذي يموه المشكلة، بقدر ما هو خداع للذات والغير. ولا أعني بذلك أن الدكتور نصر يعرى من إسلامه، إذ الإسلام ليس ملكاً حصرياً لأحد أو لفريق من الناس، يدّعي اختزاله أو القبض عليه. وأنا من القائلين بأن نصر حامد أبو زيد الذي أُخرج من فلك الإسلام ينتمي إلى ثقافته الإسلامية بصورة أقوى من انتماء روجيه غارودي الذي تبنى الإسلام عقيدة ومشروع خلاص[1]. ولكني أعني أن المشكلة لا تقوم على المفاضلة بين الإسلام والارتداد. وإنما تكمن في المقارنة بين نمطين في التعامل مع الهوية أو موقفين من الحقيقة: إما أن نتعامل مع الإسلام كمعسكر عقائدي أو كحقل للتأويل، كحظيرة للإيمان أو كفسحة للتنوير، كفكر أحادي الجانب والوجهة أو كرأسمال رمزي يحتاج إلى صرف وتحويل، كأصل ثابت وجامد أو كعلاقة متغيرة ومتجددة مع الأسماء والنصوص، كحقيقة مسبقة ومتعالية أو كعالم هو قيد الصنع والتشكيل والبناء المتواصل. باختصار: إما أن نتعامل مع خصوصيتنا الثقافية كهوية مغلقة ونهائية، مشدودة إلى الماضي، أو كهوية مركبة ومفتوحة على الحدث والآخر والمستقبل، بقدر ما تختزن التراثات وتراكم التجارب أو تطوي التواريخ والأزمنة.

من هنا كان طرحي مغايراً: إعادة النظر في مسألة الحريات من أساسها. وذلك بالمطالبة أولاً برفع الوصاية على النصوص الدينية والتعامل معها كسلع

(1) راجع في هذا الخصوص كتاب: الاستلاب والارتداد، المركز الثقافي العربي.

معرفية أو رمزية عامة؛ والمطالبة ثانياً بإلغاء قاعدة الارتداد بعيداً عن ثنائية التمجيد والإساءة. والسؤال هنا: من يتراجع: الذي يطالب بإلغاء قاعدة الارتداد وإطلاق حرية الاعتقاد، أم الذين يتسابقون مع خصومهم لإظهار الغيرة الكاذبة على الدين ومقدساته!؟

إن المفكر ليس مجرد مناضل في الميدان للدفاع عن الحريات، وإنما هو الذي ينتج مواقف جديدة، أو يبتكر صيغاً جديدة لزحزحة المشكلات من مطرحها أو لإعادة بناء المواقف وتطوير التصورات والمفاهيم.

ولا أجد أننا نفعل ذلك في المعارك التي نخوضها دفاعاً عن حريات التفكير والتعبير. بل إن أكثرنا يعالج المسائل بالوقوف على أرض الخصم. هذا ما جرى في قضية الفنان مارسيل خليفة[1]. فقد كان الهم الأساس لدى المثقفين والمناضلين الذين احتشدوا في بيروت تضامناً معه أن يبرهنوا للعموم أنه لم يكن في ما لحّنه وغناه مسيئاً للإسلام والقرآن. بل إن هناك من وقف وسط الحشد لكي يقول: لو كان مارسيل خليفة مسيئاً لكنت من أول الراجمين له، دون أن يحتج أحد. هذا في حين أن القاضية اللبنانية غادة بوكروم تخطّت موقف المثقفين في الحكم الذي أصدرته ببراءة مارسيل، إذ هي قالت في الحيثيات بما معناه: ليس كل ما خالف الدين من العادات والتصرفات هو موضع تهمة أو إدانة. وهكذا زحزحت القاضية المشكلة بقدر ما فتحت نافذة صغيرة أمام حرية التعبير، مع أنها ليست مناضلة ولا هي من دعاة الحرية. وربما لأنها ليست داعية قد فكرت بصورة مغايرة ومجدية. وهذا فرق بين الموقف الفكري والموقف النضالي يحسن بنا عدم إغفاله.

* مقتل العقل تقديسه

3 ـ لا أتناسى أن هناك مثقفين تضامنوا مع مارسيل في بيروت أو مع الذين أجازوا نشر رواية الوليمة في القاهرة، كانوا مستعدين لتبني التهم التي وجهت لهم أمام النائب العام. ولا أقلّل من شأن هذه المواقف الشجاعة. ولكن لم يعد يجدي

---

(1) إشارة إلى التهمة التي وُجّهت له بالإساءة إلى الإسلام، والتي بسببها أُحيل إلى المحاكمة، بحجة تلحينه وغنائه قصيدة للشاعر محمود درويش، ورد فيها جزء من آية قرآنية.

الدفاع عن الحريات بمنطق قد استُهلك على أرض الواقع ولم يعد يولد سوى الفشل أو الإحباط والتراجع. وفضلاً عن ذلك فالمهمة النضالية لا تُغني عن المهمة الفكرية التي هي فاعلية نقدية تساؤلية. والسؤال لماذا لم نستطع التقدم في القضايا المتعلقة بالحريات والمجتمع المدني وحقوق الإنسان؟ وبسؤال آخر: لماذا لا نجد عربياً واحداً استطاع أن يبتكر ويجدّد أو يوسع ويطور في مفهوم الحرية أو في صيغة الديموقراطية أو في نسق العقل أو في مشروع التنوير؟

جوابي هو على الضد مما تراه يا زميلي في المطارحة التنويرية. فأنت تقول: يا ليت أننا تعاملنا مع الحرية والعقلانية والاستنارة كأقانيم مقدسة. في حين أننا لم نفعل سوى ذلك. وهذا هو مصدر الإخفاق: كوننا، نحن الدعاة من المثقفين، قد تعاملنا مع قضايانا، بعقلية الكهنة ورجال اللاهوت، أي بصورة قدسية، غير تنويرية وغير عقلانية.

أقول غير تنويرية لأن التنوير هو عودة العقل على ذاته بالنقد لتعرية بداهاته اللامعقولة أو فضح ممارساته المعتمة أو تفكيك أدواته القاصرة. وغير عقلانية لأن العقل ليس جوهراً ما ورائياً أو مبدأ مسبقاً أو هدفاً مقدساً، وإنما هو فاعلية فكرية تتيح للإنسان ابتكار القيم والمعايير أو المفاهيم والمناهج أو الصيغ والنماذج أو الإنساق والبرامج التي بها يخلع معنى على وجوده، أو يفهم عالمه وتجاربه، أو يسوّغ معارفه وآراءه، أو ينظم نشاطه وعمله، أو يشرعن سلطاته وقراراته، أو يقيم تسوية مع أهوائه ورغباته على سبيل التواصل والتداول.

وهكذا فالعقل هو قدرتنا على إدارة اللامعقولات في مجال من المجالات، بالعمل عليها لتصريفها وتدبيرها. من هنا حاجتنا الدائمة إلى نقد عقولنا المطعّمة باللامعقول. غير أننا نحن دعاة العقلانية، قد ألّهنا العقل فوقعنا ضحيته. لأن في الممارسة التقديسية حجباً للحقائق ونفياً للوقائع أو قبضاً على الكائن وتبسيطاً للفكر أو إفقاراً للمعنى وإرهاباً للذات والنفس. من هنا حصدنا ما نشكو منه أو ما نفاجأ به من غرائب اللامعقول. وتلك ثمرة الموقف التقديسي غير النقدي. أعرف أن هناك من يقول: كيف ننتقد العقل أو العقلانية، ونحن لم نصبح بعد عقلانيين أو لم نبلغ رشدنا العقلي. وأنا أرى عكس ذلك، أي لا أحد يبلغ رشده العقلي ما دام العقل ليس سوى ما نقيمه مع أهوائنا ولا معقولاتنا من علاقات الإدارة

والتسيير أو التسوية والمساومة. ولذا فنحن نمارس علاقتنا بفكرنا بصورة فعالة وراهنة، بقدر ما ننخرط في نقد ممارسانا العقلية، عبر تفكيك آلات المنطق وأنساق المعارف أو أنظمة القيم والمعايير، وذلك سعياً لخلق شروط وفرص جديدة للوجود والحياة، تتجلى في ابتكار أدوات للفهم والتشخيص أو افتتاح مجالات للعمل والتدبير أو في تطوير منظومات للتواصل والتداول.

*** لعبة الخداع**

4 ـ لا أعتقد أننا، نحن المثقفين، مخلصون في دفاعنا عن حرية الكلمة ونشر المعرفة، أو في دعوتنا إلى خوض المعركة الحضارية من أجل «الحياة الحقة الحرة». تشهد على ذلك ممارساتنا النخبوية ومواقفنا الخادعة تجاه المجتمع والناس الذين نتوجه إليهم بأعمالنا ونتاجاتنا.

ولنعد إلى رواية «الوليمة»، حيث نجد المثال البارز والفاضح في مواقف الذين حاولوا الدفاع عن الرواية، بالسعي إلى حصر نقدها وتقييمها في أهل الاختصاص من النقاد الأكاديميين وحدهم من دون سواهم. هذا في حين أن الروائي إنما يؤلف ويكتب لكي يقرأه عامة الناس لا الخاصة من الكتاب والمثقفين. وهو يجد سعادته عندما تنتشر روايته بين الشريحة الأوسع من القراء.

وإذا كان الأمر كذلك، أي أن الروائي يكتب لجميع الناس، ويتناول مختلف القضايا والشؤون، فمن حق كل قارئ أن يُبدي رأيه في روايته، لكي يقول إذا كانت جميلة أو عادية، أصيلة أو مبتذلة، ممتعة أو مملّة، نافعة أو ضارة، تمجد القيم الدينية أو تنتقدها وتخرج عليها. إلا إذا كنا نعتبر أننا، نحن المثقفين لسنا كبقية الناس، وأنه يحق لنا ما لا يحق لغيرنا، بوصفنا كائنات منذورون للإبداع والحرية أو الحقيقة والعدالة. وبالطبع من حق رجال الدين مناقشتها وتقييمها، سلباً أو إيجاباً، خاصة إذا كانت تتطرق للمسائل الدينية، ولكن ليس بعقلية المحقق، أي بعيداً عن منطق المحاكمة والإدانة، إذ لا معنى للتكفير في مجال التفكير، كما يقول الدكتور جودت سعيد.

طبعاً هناك حقل مختص بإنشاء المعارف من النظريات والمفاهيم والمناهج حول الأدب الروائي. ولكنْ هناك فرق بين الرواية التي هي كتابة غير متخصصة،

وبين النظرية النقدية التي هي كتابة متخصصة، لأنها كتابة حول الكتابة نفسها، تماماً كالفرق بين الشعر ونظريته النقدية، أو بين اللغة وعلوم النحو والبلاغة والعلامة. مما يعني أن تقييم النتاج النظري حول الرواية هو الذي يتطلب الاختصاص، أما الرواية نفسها، فإن تقييمها لا يتطلب ذلك.

في أي حال ليس أهل الاختصاص هم المعيار الأوحد في الحكم على العمل الروائي. هناك روايات جميلة ومبتكرة لا تعجب النقاد، بينما تلقى رواجاً واسعاً بين القراء. وهذا شأن الأعمال الشعرية. ونحن نعلم أن علماء اللغة القدامى كانوا، إذا اختلفوا حول مسألة وعجزوا عن الفصل فيها، يلجأون إلى أهل اللغة، أي إلى غير المختصين من علماء النحو والصرف.

ولكن النقاد وأهل الاختصاص الذين دافعوا عن رواية «الوليمة»، كما شهدت مداخلاتهم في الصحافة وعلى الشاشة، قد تعاملوا معها ككتابة مختصة، أي كما لو أنها نظرية نقدية. ولذا فقد فكروا وتصرفوا بعقلية مدرسية نخبوية، ضيقة ومحصورة، لكي يقولوا إن الرواية تعرض آراء مختلفة ومتناقضة على لسان الشخصيات المتعددة المنازع والمذاهب والمواقف. هذا في حين أن للرواية منزعها وطابعها الغالب، من حيث المرجعية الدلالية، إذ هي لا تدافع عن المقدسات الدينية. بالعكس إنها تخضعها للنقد الساخر واللاذع كما عبّر بحرية وجرأة حيدر حيدر. وهذا هو موقفه في الأساس. أمّا أن نقول إن الرواية تدافع عن الإسلام أو أن نقول بأن تقييمها هو من حق أهل الاختصاص، فإننا بذلك نقع في السذاجة، ونمارس لعبة الخداع، وربما الاستغباء، سواء من حيث علاقتنا بأنفسنا أو بالمجتمع والناس.

* الاستبداد الخفي

5 ـ بالنسبة إلى قضية «الاستعلاء» ثمة سؤال يملي نفسه هنا: من يمارس الاستعلاء: الذي يتمسك بنخبويته ووصايته على القيم العامة والمجال الرمزي للفضاء الاجتماعي، أم الذي يسعى إلى تفكيك مفاهيم النخبة والصفوة من أجل تغيير صورته عن نفسه وإعادة النظر في دوره ومهمته: فمشكلة النخب الثقافية هي بالذات في نخبويتها التي أنتجت الهشاشة والعزلة عن الناس. لا أريد هنا أيضاً تكرار مقولتي، وإنما حسبي أنني أحاول إعادة ترتيب علاقتي بالناس والمجتمع،

بحيث أتخلى عن منزعي النخبوي والاصطفائي، لكي أتصرف كفاعل فكري في قطاعي الثقافي، أسهم في تغيير واقعي، بقدر ما أنجح في إنتاج أفكار ومفاهيم تفعل فعلها في القراءة والتشخيص، بقدر ما تخلق مجالها التداولي بين الناس وعلى ساحة المجتمع.

لم يعد ممكناً أو مجدياً أن نفكر بعقلية ماركس، ولا حتى بعقلية سارتر. فالتحولات التي يشهدها العالم، سوف تخلق الفرص أمام كل منتج، في أي قطاع كان، لكي يكون ذا صلة بإنتاج المعرفة والثروة والسلطة. وهذا ما تعنيه الحياة الحقة والحرة: أن يكون كل واحد قادر على المشاركة في بناء مجتمعه وقيادة مصيره، في ميدان عمله أو في بيئته ومحيطه، بقدر ما يكون منخرطاً في عمل منتج ومثمر لا يخلو من الإبداع والابتكار. بهذا المعنى من المتعذر إنجاز تنمية بشرية في المجتمعات الحالية، في ظل ثنائيات قديمة كالصفوة والعامة أو النخبة والجمهور أو العقلاء والدهماء أو المتنورين والجاهلين أو المبدعين وغير المبدعين أو الأحرار والمستبدين..

فالاستبداد الخفي هو أن يدعي فرد أو مجموع من الناس بأنهم يجسدون قيمة من القيم. فكيف بمن تجسيد قيمة القيم! فذلك منتهى الاستبداد. من هنا فإن التحرر لا يتم فقط، بمواجهة الممنوعات من الخارج، بل أيضاً وخاصة بالعمل على تفكيك الممتنعات من الداخل، كما تتجسد في التصورات والمفاهيم والقيم والمعايير التي تنتج العقليات والسياسات والزعامات، والتي تتحكم بعلاقات المرء بالعمل والإنتاج أو بالغير والسلطة أو بالأحداث والوقائع، وذلك عبر عمل نقدي تنويري يطال بنية الثقافية ونظام الفكر، من أجل كشف آليات المصادرة والحجب للحقائق، أو تفكيك منطق السيطرة والوصاية على العقول، أو تعرية وجوه التقديس والأسطرة للأفعال البشرية. ولا مراء أن هذا النقد يشمل مختلف حقول الثقافة: الفلسفة والدين، العلم والفن، الأدب والكتابة.

* عقلية القطيع

6 ـ أخلص من ذلك إلى القول لزميلي فرنسوا باسيلي: أنا فرد عامل في قطاعي الثقافي، ومهمتي أن أكون منتجاً وفعالاً عبر نصوصي وأفكاري. ولكني لست فرداً في قطيع متكاتف كالبنيان المرصوص. وكما أنني أقاوم بفكري، كي لا

يتحول المجتمع إلى قطيع بشري يُتخذ آلة لقيام حكومات عسكرية واستبدادية أو لنشوء أنظمة شمولية وعنصرية، كذلك فإنني أسعى باستقلاليتي الفكرية وفاعليتي النقدية، كي لا يتحول المجتمع الثقافي الذي أنتمي إليه من قطاع منتج إلى قطيع مجتمعي، ننضم فيه بعضنا لبعض، أو نوقع بالإجماع بيانات الدفاع أو الشجب والاستنكار. فعقلية الضم والإجماع تتم على حساب الحريات بقدر ما تحول المجتمع إلى معسكر أو إلى عصبية مغلقة، كما تعلمنا التجارب، من لدن ابن رشد حتى نصر حامد أبو زيد.

ولعل هذا ما يفسر كون المثقفين لا يمارسون الحرية داخل قطاعهم وفي ما بينهم. نعم نحن نتكلم على الحرية، وربما ننتج أفكاراً حولها، ولكننا لا نمارسها أكثر من سوانا. قد نكون الأقل ممارسة لها بسبب منازعنا النخبوية ومزاعمنا الفوقية.

وهكذا ثمة فرق بين الحرية كمهنة نمارسها عبر الكلام والتنظير والدعوة، وبين الحرية كمهمة أو كعلاقة غالباً ما نفشل في ممارستها وأدائها. والأمثلة هي دوماً كاشفة أو فاضحة.

لنعد إلى ما كتب على صفحات هذه المجلة بالذات (أخبار الأدب) منذ عام، حول العلاقة بين الفيلسوف المشهور يورغن هابرماس وبين فيلسوف آخر أقل شهرة وأصغر سناً، هو زميله ومواطنه بيتر سلوترديك، الذي كان قد ألقى محاضرة لم تعجب هابرماس. فشن عليه هذا الأخير حملة شعواء، وحاول أن يؤلّب ضده الطلبة والأوساط الإعلامية، وبصورة مخالفة للأعراف الأكاديمية. هذا مع أن هابرماس هو صاحب نظرية في الفِعل التواصلي والمحاورة الديموقراطية. وهنا وجه المفارقة الفاضحة: من هنا توجه سلوترديك إلى هابرماس بقوله له على سبيل الاحتجاج والاستنكار[1]: لماذا تكلمت عليَّ ولم تحسن أن تتكلم إليّ وأنت صاحب نظرية في الحوار الديموقراطي، فضلاً عن كون مهنتنا، كلينا، تقوم على المحاورة والمحاجة؟! وهكذا لسنا في القطاع الثقافي، أصحاب مؤسسات خيرية للدفاع عن الحقيقة والعدالة والحرية، بقدر ما نحن أصحاب لُعب وجودية ومشاريع

---

(1) راجع نص الرسالة المفتوحة التي وجهها سلوترديك، في هذا الخصوص، إلى هابرماس، ترجمة غازي أبو عقل، مجلة، أخبار الأدب، القاهرة، العدد 329.

ثقافية، تتشابك فيها الحرية والسلطة، المعرفة والشهوة، الكشف والحجب. .

لنأخذ مثالاً أقرب يتجسد في موقف المثقفين من سعد الدين إبراهيم. بالطبع لا تعنيني هنا المخالفات التي جرى التحقيق معه بشأنها بصفته مواطناً مصرياً. فهذا الأمر من اختصاص القضاء المصري. كذلك فأنا لا أؤيده في مشروعه الثقافي والإنمائي، على ما يوظفه أو يتصرف به. فما أراه في هذا الخصوص أن المجتمع المصري، شأنه بذلك شأن أي مجتمع، هو المسؤول عن إدارة نفسه. بمعنى أن تحرره من الضغوط والقيود، هي مسألته الهامة والحيوية بقدر ما هي مسؤولية أهله ودولته وقواه ومختلف فاعلياته ومشروعياته.

ولا جدوى في هذا الشأن من ممارسة الوصاية على المجتمع من الخارج أو من فوق. فالمجتمع الذي يمتلك حريته أو استقلاليته تجاه القوى التي يمكن أن تقهره أو تتفوق عليه، هو القادر دوماً على تخيل أهدافه وإبداع ذاته بإنتاج القيم والمفاهيم والقوى والمؤسسات والآليات التي تتيح له ممارسة حيويته السياسية، بقدر ما تتيح له توسيع مساحة الحريات والحقوق المدنية للأفراد والجماعات. أما التدخل من خارج فهو موضع شبهة. وأما وصاية النخب من فوق على حريات الناس، فقد آلت إلى العزلة والهامشية بقدر ما أنتجت الاستنارة المستبدة على حدّ تعبير آلان تورين. والشاهد على ذلك أن قضية سعد الدين إبراهيم لا تعني الغالبية من المصريين، ولذا ظلّت على هامش المجتمع المصري الذي تدعي الدفاع عن حريته.

غير أن مثل هذا الاختلاف مع الدكتور سعد الدين إبراهيم في الرأي والأطروحة والمشروع، لا يحملني على التعامل معه بعقلية الإدانة والتهمة أو بمنطق الاستبعاد والإقصاء أو بلغة الشتم والتجريح على ما يفعل الغالبية من زملائه على الساحة الثقافية. فنحن إذ نفعل ذلك، نقوّض حرية الرأي التي ندافع عنها. هل يتطرق سعد الدين إبراهيم بآرائه إلى قضايا هامة ومصيرية، كالتطبيع وحقوق الأقليات؟ ليكن ذلك، فالتجارب قد علمتنا أن حرية التفكير طالما صودرت عندنا باسم القضايا الكبرى والمصالح العليا. فلنترك أمر التعارض في الأفكار والآراء لساحة الجدل والمناقشة. فحرية التفكير تعني أن لا نخشى من أن نفكر في أي أمر مهما علا شأنه.

كسر الأقلام النقدية أم الأصنام الفكرية؟

ولأقترب أكثر في أمثلتي. ذلك أن المثال الفاضح تقدمه لي أنت بالذات، في دعوتك لي بأن أنضم إلى قطيعي، وإلا فالأجدى لي أن «أكسر قلمي» وأريح المثقفين من نقدي، لا لشيء إلا لأنني أختلف معك في الرأي والطرح.

ويؤسفني جداً أن أقول أن مثل هذه الدعوة لا تصدر إلا عن عقل أصولي مغلق، مآله نبذ المختلف واستئصال الآخر على الصعيد المعرفي والمعنوي.

وبالطبع هذا موقف لا يمت بصلة لا إلى الاستنارة ولا إلى التعقل والعقلانية. بل هو موقف ينضح بالضيق والتصعب والتطرف. أرأيت يا زميلي في المطارحة التنويرية، كيف أنك بتفكيرك على هذا النحو، قد تصرفت ككهنوت تنويري عقلي يدافع عن مقدساته، لكي تشكل بذلك الوجه الآخر لمن نسميهم فقهاء الظلام أو لمن نتهمهم بمصادرة حرية الرأي؟ وهكذا فأنت تريد أن أفكر مثلك وأن أشبهك، وإلا عليّ بكسر القلم والاستقالة من التفكير والنقد. أليس هذا هو الشعار الذي نعمل على محاربته: من ليس مثلي، فهو ضدي، وعليّ أن أعمل على إقصائه ونبذه أو على قمعه وإسكاته أو على استئصاله وتصفيته.

فالأحرى إذن أن نكسر الحواجز التي نقيمها بيننا وبين بقية الناس، لفتح خطوط للتواصل أو لتوسيع مساحة التداول مع الغير، بمن فيهم من نعتبرهم خصومنا العقائديين. فالأضداد يتلاقون في العقلية والمنطق وآليات التفكير، وإن اختلفوا في المضامين والشعارات. والأجدى أن نتحرر من كل ما يعطل حيوية التفكير وخصوبته، من الثوابت والبداهات والمسبقات، بحيث نفكر بطريقة مغايرة لما اعتدنا عليه، فنتعامل مع القيم العامة أو المتعلقة بالحقوق والحريات والكرامات وبقية الشعارات التي نقدسها أو نُعلي من شأنها، لا كأصنام فكرية ولا كمثالات مطلقة أو مفارقة لا نحسن سوى انتهاكها في ميادين الممارسة، بل كخبرات حية وصيغ وجودية، قابلة للصرف على أرض الواقع، في علاقات تداولية أو في أعمال ومشاريع تغني رأس المال البشري معرفياً أو جمالياً أو خُلقياً . .

فوكوياما والمثقفون العرب
ردود فعل لا توازي الفعل نفسه

*** فوكوياما ودريدا**

يبدو أن فوكوياما صاحب مقولة «نهاية التاريخ»، قد فتح باب الكلام ولم يُغلق بعدُ حول مقولته التي أطلقها في العام 1989م، ثم طورها بعد ذلك في كتابه: «نهاية التاريخ والإنسان الأخير». وآخر ما قِيل في هذا الخصوص، ولن يكون الكلام الأخير ما طُرح في مؤتمر الجنادرية الثاني العشر(*)، إذ كان محور إحدى الندوات الفكرية هو: «نهاية التارية: مراجعة، ونظرة إلى المستقبل».

وبالطبع كان مدار الكلام في الندوة المذكورة على فوكوياما الذي مثَّل الشخص المفهوميّ على مسرح الكلام. وكان في غيابه الشخصي الأكثر حضوراً، بقدر ما كان هدفاً للنقد والرد من فرسان النقد. ولا عجب: فمن ننتقده قد يخترقنا بكلامه، خصوصاً إذا كان نقدنا لا يوازي أقواله من حيث القوة والألمعية.

لا شك أن مقولة فوكوياما قد استثارت، منذ صدورها، الكثير من الردود والمناقشات، سواء في أمريكا أو في أوروبا وخصوصاً في فرنسا التي تجد نفسها معنية أكثر من سواها بالرد على الأطروحات الآتية من الولايات المتحدة، بعد أن أخذت هذه تنافسها على الزعامة الفكرية على الساحة العالمية، إذا لم نقل بأنها قد انتزعت هذه الزعامة منها. وفي العالم العربي تركت المقولة أصداءها في الأوساط الفكرية واستنفرت المعسكرات الإيديولوجية على اختلافها، فانبرى الكثيرون

(*) عقد في مدينة الرياض عام 1977.

للكتابة عن فوكوياما والردّ عليه، خصوصاً من جانب الذين اعتبروا مقولته مجرد تغطية فلسفية لهيمنة الولايات المتحدة الأمريكية.

كل ذلك يشهد على أن فوكوياما، قد حرك بأطروحاته ساحة الفكر الراكدة حول المسألة التاريخية، مخربطاً علاقة الإنسان بالتاريخ، بعد حدث تاريخي كبير تمثّل في سقوط الاتحاد السوفياتي الذي زعم بُناته والمنظرون له أن تجسيد للفكر التاريخي والعلمي من خلال الشعار الفلسفي المشهور: المادية التاريخية. ولعل هذا الحدث هو الذي أوحى لفوكوياما بمقولته المستعادة أساساً من هيغل، إذ اعتبر أن انهيار الاتحاد السوفياتي وفشل التجارب الاشتراكية، هو بمثابة انتصار للديموقراطية الليبرالية على ما عداها من المذاهب والأنظمة، ولم يبقَ سوى جيوب تاريخية تمثّلها الديكتاتوريات العسكرية والأصوليات التي تنتظر (أي الديموقراطية) زوالها عاجلاً أو آجلاً..

وهكذا أتت مقولة فوكوياما لتوقظ أصحاب المذهب التاريخي من سباتهم، ولتعلن بزهو وافتخار، بعد هزيمة الأدلوجة الماركسية، أن التاريخ هو على وشك أن يبلغ كماله ونهايته، بحيث لن يكون هناك مجال ولا مطمع أمام دعاة التحرر والتقدم، سوى الدخول في جنة الليبرالية بوصفها الأمل بالفوز بالسعادة. من هنا كان لهذه المقولة، عند إطلقها وقع القنبلة في الأوساط الفكرية والسياسية الغربية. وقد جاءت الردود عليها من نفس العيار على ما فعل جاك دريدا في أحد فصول كتابه «أطياف ماركس»، حيث يبشرنا الفليسوف الفرنسي بأن شبح ماركس يخيم الآن على الأوروبا كما خيّم عليها شبح الشيوعية في عصر ماركس نفسه. بذلك يستعيد دريدا مقولة ماركس بما يشبه استعادة فوكوياما لمقولات هيغل ونيتشه وكوجيف في كتابه المذكور: نهاية التاريخ والإنسان الأخير[1].

* صداقة المفهوم

فيما يخصني أعترف بأن علاقتي بفوكوياما هي علاقة ملتبسة ومتعارضة، فأنا أقف معه بقدر ما أعترض عليه، وانتقده بقدر ما اعترف بأهمية مقولته. والمعيار

---

(1) راجع فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، بإشراف مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1993.

يبقى المفعول المفهومي للعمل الفكري أو الفلسفي، إذا اعتبرنا مع جيل دولوز بأن الفلاسفة هم أصدقاء المفهوم، والأحرى القول عُشّاقه.

والواقع أن وقوفي مع فوكوياما يأتي في سياق نقدي للمثقفين العرب الذين ينتقدونه. ذلك أن أغلب الانتقادات التي وجهت له في الكتابات العربية هي أقرب إلى ردات الفعل التي لا توازي الفعل نفسه. فالأكثرون يرون إلى عمله الفكري بمنظار إيديولوجي نضالي، أي بوصفه تبريراً للديموقراطية الليبرالية أو تجميلاً للرأسمالية المنتصرة. وبالإجمال فإن أكثر الذين تناولوه بالنقد ينكرون أهمية مقولته، إمّا بتجريدها من الصفة العلمية، أو بالقول بأنها تعتمد على القوة الأمريكية، أو بالقول بأنها دفاع عن أنظمة الهيمنة ضد إرادة الحرية. طبعاً هذا ما يقوله خطاب النقد. ولكن ما لا يقوله، وهو الأهم، هو أن كتاب فوكوياما يمتلك أهميته وجدّته، وإلاّ لما استدعى هذا السيل من الكتابات والقراءات.

* الحرية والسلطة

من السهل القول بأن مقولة نهاية التاريخ هي ضرب لمشروع الحرية وتأسيس لهيمنة جديدة، على ما يقول نقادها من أصحاب العقل التحرري في العالم العربي. ولكن مثل هذا الموقف يصدر عن مفهوم هش للحرية لم ينتج سوى المزيد من التسلط على ما ترجمت مشاريع التحرر، وذلك لأن أصحاب هذا الموقف لا يرون العلاقة بين الحرية والسلطة، ولا بين المعرفة والسلطة..

لعله بات من نافل الكلام اليوم أن نقول بأن لكل معرفة سلطتها. وهذه مقولة فوكوياما تفرض نفسها وتمارس سلطتها، حتى على الذين ينكرون أهميتها، بقدر ما تشغلهم بها أو تحملهم على الاشتغال عليها بنقدها والكتابة عنها. على هذا النحو يكون فوكوياما قد مارس حريته بقدر ما مارس سلطته عبر فاعليته الفكرية. وهذا ما يغفل عنه الذين يتحدثون عن ضرب الحريات من قبل أنظمة الهيمنة، وكل الذين يرون إلى الحرية بوصفها مجرد تحرر من القيود والأنظمة والسلطات. مثل هذا المفهوم للحرية هو أقرب إلى التهويمات الإيديولوجية لأهل المشاريع الطوباوية. ذلك أن المجتمع البشري هو في النهاية مجموعة قطاعات ومؤسسات وفاعليات تنشأ بينها علاقات قوة وسيطرة. وهذا شأن العلاقة بين الدول

والمجتمعات. وإذا كان ثمة فرق بين مجتمع وآخر من حيث احترام الحريات وممارستها، فإن الحرية ليست منحة أو هبة، بقدر ما هي محصلة لتطور البُنى وتوازنات القوى، أي لخارطة العلاقات بين المعرفة والسلطة والثروة في المساحة الاجتماعية.

بهذا المعنى لا حرية لأحد، فرداً أو جماعة ما لم يكوّن سلطته ويفرض نفسه، إمّا على ساحته المحلية أو على الساحة العالمية الواسعة. والذين يتخيلون مجتمعاً لممارسة الحرية من دون سلطة أو علاقات قوة، يريدون مجتمعاً، لا لكي يمارسوا حريتهم، بل لكي يمارسوا استبدادهم، على ما ترجمت هوامات الحرية في غير بلد من بلدان العالم. فالأولى بنا أن نصنع حريتنا بتشكيل سلطتنا وتكوين مدى لوجودنا، حتى لا نمارس استبدادنا أو نبقى فريسة لتسلط الغير وهيمنته.

* الفكرة والمعرفة

من السهل أيضاً القول بأن مقولة فوكوياما هي مقولة إيديولوجية متهافتة على الصعيد المنطقي، ولا قيمة لها من الناحية العملية، على ما يتعامل معها الكثيرون من الباحثين في فروع المعرفة. غير أن مثل هذا القول هو ذاته مجرد رد إيديولوجي لا يضيف أي جديد على المعرفة في المسألة المطروحة، بل يعيد إنتاج المواقف الإيديولوجية لأصحابه من غير جدوى. ولا عجب فنقض النقض هو فعل غير منتج، بقدر ما لا يعترف بما يحدث ويستجد في الوقائع أو في الأفكار. فنحن عندما نقول بأن أطروحة فوكوياما هي غير علمية، لا نفهم كيف أحدثت كل هذه المفاعيل والأصداء على الساحة الفكرية العربية والعالمية..

الأجدى في نظري أن نميّز بين الفلسفة والعلم، حتى لا نخضع المقولة الفلسفية إلى المعايير العلمية القائمة على الفصل بين الصدق والكذب، أو بين الصحة والخطأ. مع أننا على وشك تجاوز مثل هذا المفهوم التطابقي واليقيني للعمل العلمي، نحو القول بأن العلم يقدم نماذج لتفسير الوقائع وربما لإنتاجها.

في أية حال إن الفكرة الفلسفية لا توصف بكونها صحيحة أو خاطئة. والأحرى وصفها بالقول هي مهمة أو غير مهمة، خصبة أو عقيمة، خارقة أو عادية. والأفكار المهمة ليست هي التي تملك فقط القدرة على الشرح والتفسير،

بل هي التي تثير الأسئلة وتفتح أبواب النقاش وتحض على إعادة التفكير. بهذا المعنى إن الفكرة الفلسفية، على عكس ما نظن، ليس لها مفعول البت، ولا هي بمثابة القول الفصل، بقدر ما هي قول لا ينفك يستدعي القراءة والتأويل، أو التحليل والتفكيك..

وهذا شأن مقولة فوكوياما. إنها مهمة على قدر ما تستدعي من القراءات والمساجلات. قد لا تكون فكرة فلسفية خارقة كأفكار ديكارت أو هيغل أو هيدغر. وربما لم يرد صاحبها لها أن تكون كذلك. ولكنه في طرحه لها قد وظّف خبراته ومعارفه الفلسفية والعلمية بصورة مثمرة ولامعة، وإلاّ لما استدعت كل هذه المناقشات من قبل أهل الفكر والفلسفة. هذا في حين لم يتولد، في خطاب النقد العربي، أفكار تضاهيها، من حيث زحزحة المشكلات المطروحة أو من حيث تشكيل علاقات جديدة ومغايرة مع الموضوعات المطروقة.

* الفكرة والقوة

قد يُقال إن قوة المقولة لدى فوكوياما نبعت من قوة الولايات المتحدة وسلطة الإعلام الأمريكي، على ما يرى مطاع صفدي الذي يقول بأن المقولة أتت إلينا محمولة على «جناح القوة الأمريكية». ولا أعتقد أن النسب الأمريكي يهب الفكرة هذه القوة لو لم يكن وجاهتها بحد ذاتها. والدليل على ذلك أن الأستاذ مطاع اهتم بكتاب فوكوياما، فأشرف على ترجمته إلى العربية. وقدّم له بمقدمة وافية ومهمة، هي قراءة في الكتاب، بقدر ما هي ردّ على أطروحات فوكوياما..

إن مقولة فوكوياما تستمد أهميتها الذاتية من كونها تقدم قراءة للأحداث تتصل بالمشكلات الفكرية والهموم السياسية للإنسان في هذا العصر، بصرف النظر عن مواقفه الإيديولوجية وانتماءاته الثقافية. نعم إن فوكوياما منخرط في خدمة بلده والدفاع عن مصالحه وقضاياه، ولكن خطابه ليس مجرد خطاب دفاعي تبجيلي وإنما هو قراءة للعالم تعامل فيها فوكوياما مع خصوصيته ومواقفه أو مواقعه، بصورة عالمية، بقدر ما أثار الجدل، بصورة خصبة، حول مفهومنا للتاريخ وعلاقتنا بالمستقبل..

نحن إذن إزاء قراءة عالمية للعالم، وهذا ما يمنحها مصداقيتها. كلنا في

النهاية منخرطون ومتحيزون، والفرق بين واحد وآخر، هو أن هناك من يتعامل مع خصوصيته، في ميدان اختصاصه، بصورة خلاّقة وفعّالة تقفز به إلى مرتبة العالمية. فما العالمية سوى خصوصية منتجة على نحو مبدع وخارق.

* المفهوم والواقع

إن العلاقة بين الفكرة الفلسفية والواقع السياسي لا تعيبها أو تقدح فيها، على عكس ما يظن أصحاب الأفكار المطلقة والأدلوجات المغلقة. فلا قيمة لفكرة ما لم يجر صرفها وتحويلها، أو ابتكارها وإعادة إنتاجها على أرض الممارسة وفي أتون التجربة. وما يُؤخذ على مقولة فوكوياما هو مصدر قوتها، أعني علاقتها بالحدث التاريخي والواقع السياسي. وهنا يتبدى الفرق بين الأمريكيين والأوربيين، على ما بيّن ذلك المفكر الفرنسي جان بودريار في هذا الصدد: فالأميركيون يصنعون الواقع انطلاقاً من أفكار، أما الأوروبيون فإنهم يحولون الواقع إلى أدلوجات..

لا يعني ذلك أن وظيفة الفكرة هي المصادقة على الواقع، كما لا يعني في المقابل أن الواقع ينتج بتطبيق النظريات الجاهزة أو الأفكار المطلقة. وإنما يعني أننا نعمل إنطلاقاً من الأفكار وبها وعليها، ولكن لا لنغير العالم طبقاً لأفكارنا الصحيحة، بل لكي نتغير ونغير الواقع، أي لكي نغيّر الواقع بتغيير أفكارنا بالذات. بهذا المعنى، ليس المفهوم شاهداً على صحة الوقائع، تماماً كما أن الوقائع ليست مصداقاً للمفهوم. فلا توجد وقائع صرفة، كما لا توجد مفاهيم صحيحة. الأحرى القول أن الفكرة هي مجرد علاقة بالواقع، وأن المفهوم هو قدرته التحويلية التي تتيح له أن يفعل ويؤثر، بقدر ما يجري إغناؤه وتوسيعه أو إعادة ابتكاره في ضوء المجريات من الأحداث والأفكار..

وهكذا لا مفاهيم مطابقة، ولا وقائع هي مجرد شهادات. الأحرى القول بأن المفهوم هو قراءة للواقع وصيغة للحدث، بقدر ما يغدو هو ذاته حدثاً يمتلك وقائعيته ويترك مفاعيله، الأمر الذي يحمل على إعادة صوغ إشكالية المفهوم والواقعة، على نحو يحررنا من الأفكار المطلقة أكانت هيغلية أم ماركسية، مثالية أم واقعية.

* التفكيك والتاريخ

أخلص من ذلك إلى نقد فوكوياما. ولا أريد أن أكرر انتقاداتي له في غير موضع تناولته فيه من قبل. وإنما أكتفي هنا بالقول إن مقولته حول «نهاية التاريخ» تخفي بقدر ما تبدي. فهي تعلن بلوغ النهاية لكي تتستّر على البداية، وهي تحدثنا عن نهاية التاريخ فيما هي تخفي تاريخيتها ومحايثتها، أي ارتباطها بالحدث وصيرورتها الدلالية..

بهذا المعنى أنا أنتقد فوكوياما بقدر ما انتقد أصحاب المذهب التاريخي، ممن يدعون العلم بقوانين التاريخ ورصد حركته، كما نجد عند هيغل وماركس وفلاسفة التاريخ الذين وضعوا سيناريوهات تقدمية، تنبئنا بحتمية انتصارالعقل وبلوغ الفردوس الاشتراكي أو الليبرالي، هي أقرب إلى الرجم بالغيب، فضلاً عن طوباويتها الساذجة والمفرطة..

إن الذين يتكلمون عن التاريخ بصورة حتمية وعلى نحو نهائي، هم الأبعد ما يكون عن الفكر التاريخي. ذلك أن البشرية، بالرغم من كل هذا التقدم العلمي والتقني، تبدو اليوم أعجز من أي يوم مضى عن إدارة شؤونها والسيطرة على مصيرها وفقاً لقيم العقل والحرية. بدليل أنها تولد من المشكلات أكثر مما تضع من الحلول وربما أكثر. وفي أي حال إن العقلاء من بني البشر، وإزاء ما تشهده البشرية من المآسي والأهوال، مع نهاية هذا القرن، يرون بأنا ما زلنا بعيدين عن تجاوز منطق الضرورة لبلوغ أفق الحرية والاعتراف بعضنا ببعض.

بهذا المعنى فإن القول بنهاية التاريخ، يصدر عن عقل تتحكّم به الثنائيات الماورائية والغيبية: ثنائية البدايات والنهايات، أو ثنائية العصور الذهبية والفراديس المستقبلية، أو ثنائية الأساطير الأولى والعوالم الأخرى. من هنا الحاجة إلى تفكيك الخطاب التاريخوي، لتحرير الفكر من هوامات الأصل وتهويمات المستقبل. بذلك يستعيد الحدث قوته بتخليصه من المحمولات الخلاصية والفردوسية.

هذا ما يتيحه نقد فلاسفة التاريخ: فتح علاقة جديدة مع التاريخ بإعادة ترتيب العلاقة بين الأزمنة، للانخراط في الحاضر بما هو واقع ماثل وراهن معاش.

بذلك لايكون المرء عبداً للأصول والبدايات، ولا يشتغل بالتنبؤ والرجم بالغيب في صدد النهايات، بل يستبعد نموذجين لا يصنعان حقيقة: النموذج المستلب تجاه الفردوس المفقود، والنموذج المستلب تجاه المستقبل الموعود.

وليس في ذلك انقطاعاً عن الماضي، لأن الإنسان يجر وراءه تواريخه في كل ما يفكر فيه ويقوله ويفعله. وفي المقابل ليس الانخراط في الحاضر إهمالاً للآتي بقدر ما هو انفتاح على الحدث وانتباه للمجهول واستعداد للمغايرة. هذا هو الممكن: تشخيص الراهن للمشاركة في صنع الحدث بتوظيف الماضي. ولذا فنحن نفكر دوماً بما ينتجه غيرنا أو من سبقنا، لكي نفتتح عوالم ومجالات جديدة بالتفكير في المستبعد والمهمش أو باقتحام المجهول وتذليل العصيّ والممتنع. بهذا المعنى يصبح المستقبل ما نصنعه بأنفسنا وعالمنا عبر ما نتتجه من الوقائع وما نصنعه من الحقائق. ومن لا يحسن الانخراط في زمنه، لا يحسن استثمار ماضيه أو الإعداد لمستقبله.

خلاصة
الضمير بين الإحياء والتعرية

الخلاصة من ذلك كله، أنه إذا كان من شروط التفكير أن نفكر بما نبتكره أو نصوغه أو نستخدمه من النماذج والقوالب أو المذاهب والمدارس أو الأنساق والمناهج، فإن الشرط الأساس للتفكير بصورة حرة ومستقلة، حية وخلاقة، هو قدرة المرء على التحرر من سطوة أفكاره بالذات، كي لا تستبد به مقولة أو تأسره هوية، ولا يستعبده أصل أو يستعمره نموذج. فمقتل الفكر الحي أن يستحيل إلى أختام عقائدية وأصنام عقلية أو إلى شعائر مقدسة وأحكام مطلقة، سواء تعلق صاحب الفكر بأفكار قديمة أو حديثة، ذات جذر نبوي أو فلسفي.

فهل نحاول كسر الأختام والأقفال لاجتراح سياسة فكرية جديدة، أم نستمر في التفكير بعقلية المطلقات المتعالية والمُثُل الخاوية أو بمنطق الأصوليات المغلقة والمطابقات المستحيلة، كما يفعل المفكرون والفلاسفة يحدثوننا عن الرعب وانهيار المعنى والشر المحض أو عن بربرية الثقافة المعاصرة وانعدام القيم الإنسانية؟

هذا الكتاب الجامع لمقالاته، المتفرقة فصولاً والمنتظمة بؤرة وحقولاً، هو محاولة لتقديم إجابة مختلفة تنطلق من نقد وعود ومزاعم أصحاب الدعوات الإنسانية، سواء بأشكالها اللاهوتية الخفية وأوهامها الدينية القديمة، أو بأشكالها الناسوتية الصريحة وتهويماتها الإيديولوجية الحديثة. ذلك أن ما نريد إحياءه والدفاع عنه، هو مصدر الأزمات والنكبات، الأمر الذي يحملنا على أن نضع على مشرحة النقد مرجعيات المعنى وسلم القيم، أشكال العلاقة مع الذات وأنماط السلطة، مباني الفكر ونماذج الثقافة.

ولذا لا يتعلق الأمر هنا بالدفاع عن مثلنا الإنسانية المنتهكة أو بإحياء قيمنا الخلقية المنهارة. فالضمير لم يمت حتى نعمل على إحيائه. لعله مصدر ما نشكو منه من المنازع الاستبدادية والممارسات المعتمة والمفارقات الفاضحة. ولذا فالمسألة هي أن نصنع إمكاناً نجتاز به حداً ونفك قيداً، لكي نتغير عما نحن عليه بفهم ما نحن فيه، أي بتحليل وضعياتنا ومشاريعنا وتجاربنا. ففيما ينبثق فاعل بشري جديد وتبرز أشكال جديدة من العقلنة مع الثورات العلمية والانفجارات التقنية لعصر الحواسيب والشبكات، يصبح الممكن قراءة ما يحدث ويتشكل من الصيرورات والتحولات، لاجتراح توجهات وخيارات أو صيغ ومعادلات وجودية وثقافية أو معرفية وعملية تتيح فهم الأزمة، تشخيصاً وتنويراً أو صرفاً وتحويلاً، بقدر ما تتيح إعادة تشكيل هويتنا البشرية، أي شبكة العلاقات مع ذواتنا، وفيما بيننا، وبالنسبة إلى العالم والأشياء.

ولا مراء أن هذه التحولات تترافق مع نمط من التفكير يتجاوز مقولات المعرفة الموضوعية بشروط الواقع، أو تطبيق المعايير العلمية المسبقة والجاهزة على الوقائع، نحو سياسة في المعرفة تجسّد قدرة الفكر المتواصلة، بأطره وأجهزته ومعاييره، على التأويل الحي والخلق المستمر أو على التشكّل المفتوح والكشف المتجدّد، بإنتاج أفكار تخلق واقعها، بقدر ما تغير شروط الواقع. فكيف والواقع قد أصبح، مع الدخول في عصر الاتصال الآني والدائم، واقعاً افتراضياً[1]، من حيث إمكاناته الهائلة واللامتناهية على التخلق والتشكل. مما يعني أن المهمة لدى أصحاب الشأن الفكري ليست مجرد النقد لسياسات الأنظمة والقوى المهيمنة، بل انتهاج سياسة فكرية نتوقف فيها عن البكاء على أطلال القيم الهشة والمشاريع المنهارة، لكي نحول الأفكار، على أرض الصيرورات المتسارعة، إلى كفاءات ومنجزات، سواء من حيث العلاقة بين الحرية والسلطة أو بين المعرفة والقدرة أو بين المعنى والقوة.

في ضوء ذلك يتغيّر عملُ الفكر بقدر ما يتغيّر سؤال الفلسفة. فليس السؤال الآن: من أكون أو من أنا أو من الآخر؟ ولكنه ليس كيف أكون إنساناً؟ بل كيف

(1) بالنسبة إلى مفاهيم «العصر الرقمي» و«الواقع الافتراضي» و«الفاعل البشري الجديد»، راجع كتابي: «حديث النهايات...».

اشتغل على فكري لكي أصير على غير ما أنا عليه في عقليتي وهويتي وإنسانيتي؟ أي كيف استخدم عقلي لكي أُعَقْلِن سلطتي وأحدّ من سيطرة أوهامي أو أقيم تسوية مع أهوائي؟ أو كيف أتعامل مع ذاتي لكي أتواصل مع غيري بصورة بناءة ومثمرة؟ أو كيف أعيد ابتكار إنسانيتي لكي أعالج بربريتي تجاه نوعي أو تجاه الطبيعة والأنواع الأخرى؟ بسؤال مختصر: كيف أسوس فكري، في ضوء المتغيّرات والصدمات، لكي أصنع عالمي وأحول واقعي، بالتحول عما أنا عليه، قولاً وعملاً أو حالاً ومآلاً؟

للمؤلف

1 ـ مؤلفات

1 ـ التأويل والحقيقة، دار التنوير، طبعة ثانية، 1995.

2 ـ مداخلات، دار الحداثة، 1985.

3 ـ الحب والفناء، دار المناهل، 1990.

4 ـ لعبة المعنى، المركز الثقافي العربي، 1991.

5 ـ نقد النص، المركز الثقافي العربي، طبعة ثالثة، 2000.

6 ـ نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، طبعة ثالثة، 2000.

7 ـ الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2000.

8 ـ أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، دار الطليعة، 1994.

9 ـ خطاب الهوية، سيرة فكرية، دار الكنوز الأدبية، 1996.

10 ـ أوهام النخبة، أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 1998.

11 ـ الاستلاب والارتداد، المركز الثقافي العربي، 1997.

12 ـ الفكر والحدث، دار الكنوز الأدبية، 1997.

13 ـ الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، 1998.

14 ـ حديث النهايات، فتوحات العولمة ومآزق الهوية، المركز الثقافي العربي، 2000.

15 ـ أصنام النظرية وأطياف الحرية، المركز الثقافي العربي، 2001.

2 ـ ترجمات

1 ـ أصل العنف والدولة، مارسيل غوشيه وبيار كلاستر، دار الحداثة، 1985.

2 ـ منطق العالم الحي، فرنسوا جاكوب، مركز الإنماء القومي، 1989.

علي حرب

الأختام الأصولية والشعائر التقدمية

ما يشهده العالم من التحولات الهائلة والمتسارعة، على غير صعيد، يخلق الأزمات أمام الأفكار والمشاريع أو أمام القضايا والمهمات المتعلقة بالقيم العامة والكونية، كالعقلانية والحرية أو العدالة والسلام أو حقوق الإنسان والحفاظ على البيئة. وفي العالم العربي يُعاني المشروع الثقافي والحضاري أزمة مضاعفة، من حيث علاقته بعناوينه الكبرى كالتقدم والحداثة أو التحرر والتنمية. تشهد على ذلك مصائر هذه الأفكار التي تترجّح بين التعثر والتراجع أو بين الفشل والإخفاق.

ومكمن الأزمة في قوالب العقل ومُسبقات الفكر أو في بنية الثقافة وشبكات الفهم كما تتجسّد، بشكل خاص، في إنتاج العوائق والموانع التي تتردّد بين هواجس الهوية وتجنيس المعرفة، أو بين التهويمات النضالية والمعالجات الطوباوية، أو بين الأختام الأصولية والشعائر التقدمية، باختصار بين هوامات الداعية التراثي وأطياف المثقف الحداثي.

والممكن للفكاك من المأزق هو الانخراط في توجّه وجودي نقدي يتغيّر معه عمل الفكر سواء على مستوى اللّغة والرؤية أو المنهج والمعاملة أو المنطق والعقلية أو الدور والغاية، بقدر ما تتغير علاقة المرء بمفردات حياته وعالمه: بالرغبة والهوية أو بالمعنى والقيمة أو بالآخر والسلطة أو بالواقع والحقيقة. وتلك هي سياسة الفكر التي يتناولها هذا الكتاب بجزءيه.

المركز الثقافي العربي

ص ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت- لبنان

ص.ب 4006 - الدار البيضاء-المغرب